



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



COLECCIÓN



Margarita de Jesús
Gutiérrez Narváez

Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas



Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas

Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez



Universidad de Ciencias
y Artes de Chiapas



Colección Thesis, número 2
Primera edición: 2014
ISBN 978-607-8240-60-9

1ª Av. Sur Poniente 1460, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA
Calle Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21
www.cesmeca.unicach.mx

Impreso en México

A mi padre (†)
Con amor, lágrimas y recuerdos

A Milton
Por ser mi cómplice perfecto y el mejor capítulo en mi vida

A Alain
Por su impulso y dirección

A Teun Van Dijk
Por inspirarme y ser un gran ser humano

Hay que enseñarte a odiar y temer,
año tras año, hay que enseñártelo,
machaconamente en tu querida orejita-
hay que esmerarse en enseñártelo.
Hay que enseñarte el miedo
hacia la gente de ojos extraños,
hacia la gente con otros matices en su piel-
hay que esmerarse en enseñártelo.
Hay que enseñarte, antes de que sea tarde,
antes de que alcances los seis, siete u ocho años,
a odiar a quienes tus parientes odian-
hay que esmerarse en enseñártelo.

Richard Rodgers y Oscar Hammerstein (2002)
Canción "You've Got to be Taught", del musical *South Pacific*

Agradecimientos

Esta investigación es el resultado de un trabajo personal, y a la vez de un trabajo colectivo a lo largo del cual he encontrado a personas maravillosas que contribuyeron de diversas formas a la culminación de la obra.

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a CESMECA por permitirme formar parte del posgrado en ciencias sociales y humanísticas. A CONACYT, por la beca otorgada que me permitió concluir los estudios de doctorado con éxito.

Mi gratitud enorme a Alain Basail Rodríguez, a quien admiro profundamente por su gran capacidad intelectual. A lo largo de seis años compartió conmigo la ilusión de esta investigación. Le agradezco su dirección y acompañamiento académico pero, sobre todo, su amistad. Gracias por siempre.

Va mi agradecimiento a quienes hicieron observaciones puntuales para que este trabajo llegara a feliz término. Alejandra, gracias por acompañarme desde el inicio, por compartir conmigo toda tu experiencia y conocimiento y porque este trabajo nos ha dejado una muy bella amistad. A Ramón, mi admiración profunda para ti. Agradezco mucho que compartamos la idea de trabajar temas tan complejos, pero tan plenos de satisfacción como es el tema del racismo. Tania, gracias por todo el apoyo brindado, por la lectura tan exigente, por esa visión tan crítica, gracias por tu amistad, porque ésta trasciende la vida académica. A Tere Ramos, gran amiga. Gracias, Tere, por tu sensibilidad, amor y carisma. Gracias por acompañarme en este proceso y ser una luz en mi camino; por darme grandes aportes para mejorar este trabajo.

A Milton, con todo el amor que se puede expresar a un compañero de experiencias. Gracias por acompañarme en este proceso, que no fue nada fácil, pero tu apoyo y amor incondicional fue el mejor aliciente para continuar en el camino. Gracias porque has sido y seguirás siendo por siempre mi cómplice perfecto.

A mi familia, especialmente a mi madre, quien siempre me ha dado su cariño y confianza desmedida, porque sin su amor no sería fácil transitar en este mundo lleno de inseguridades, porque siempre ha sido el mejor refugio en los momentos de tormenta. Gracias mamá. A mis hermanos, por su apoyo y cariño incondicional. A la familia Álvarez Cordero por dejarme ser parte de su familia, por su apoyo y cariño. Gracias, los quiero más allá de la sangre. A mis amigos, gracias por el apoyo incondicional y por compartir conmigo la alegría de este proyecto.

El agradecimiento es en general para muchas personas, pero especialmente para las mujeres y hombres, indígenas y mestizos, que me abrieron las puertas de su vida y de su casa para ser entrevistados. Mi agradecimiento enorme porque sin ustedes esta investigación no tendría sustento. Gracias, porque con ustedes gané muchos amigos.

Un agradecimiento especial a quienes han hecho posible la publicación de este libro. A Alain Basail Rodríguez, director de CESMECA, a Mónica Aguilar Mendizábal coordinadora del posgrado, por el impulso y apoyo a la publicación. Y ya que hago mención al centro que me cobijó durante varios años, va mi agradecimiento a todo su personal académico y administrativo. Gracias por las facilidades que me proporcionaron en todo momento.

Finalmente, mi agradecimiento a Tania María Bautista Gutiérrez y María Isabel Rodríguez Ramos, por la paciencia que tuvieron conmigo en el trabajo de edición y por darle vida a esta investigación. Gracias.

Índice

Prólogo

A propósito del racismo sin racistas

Nunca habremos hablado y reflexionado lo suficiente del racismo como para impedir o contener sus múltiples expresiones. Tras los ejemplos más atroces del siglo XX, emergió una condena mundial y una reflexión pública promovida por organismos internacionales y de la sociedad civil sobre la naturaleza del racismo, la discriminación, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia pasadas y contemporáneas. Sin embargo, poco sabemos sobre cómo llegamos a ser racistas de un modo u otro.

Por estas razones mínimas siempre me ha interesado trabajar la temática de este libro que nos comparte Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez. Tuve la suerte de acompañarla durante su trabajo doctoral para plantear la problemática, justificarla teórica y metodológicamente, para discutir y argumentar las improntas racistas de las relaciones interétnicas cotidianas en la ciudad que habitamos en el sur profundo de México. Puedo decir, con orgullo de maestro, que su aporte es fundamental por ocuparse de las honduras de la reproducción del racismo en una agencia social como la familia que, en medio de sus grandes transformaciones, es una de las organizaciones sociales más observables en la realidad pero, quizá, la menos observada por los investigadores sociales a pesar de su gran peso en la constitución de las identidades sociales. La familia se reconfigura sin perder relevancia en nuestra constitución como seres humanos y en la estructuración de las representaciones del mundo y de las relaciones de dominación simbólica y social como ámbito de máxima diferenciación e, incluso, de estigmatización de las diferencias.

El lector constatará que la contribución de esta obra al conocimiento del tema pasa por dar cuenta del desfase entre los discursos y las prácticas sociales de actores que en San Cristóbal de Las Casas conviven de forma unas veces armoniosa, otras conflictiva. El trabajo es complejo y propositivo al advertir la dimensión cultural de los conflictos, negociaciones y acuerdos culturales entre los habitantes de esta ciudad, con énfasis en

mestizos e indígenas y, en particular, entre los primeros, "los coletos". La mirada se centra en el estudio de las familias a través de episodios de reproducción de las lógicas racistas en espacios públicos, como el mercado y la escuela, o privados, como la unidad doméstica; sin duda, espacios centrales en las formas de nombrar y construir las identidades sociales a partir de reconocimientos o extrañamientos donde emergen fuentes discursivas cotidianas que irradian a todos los espacios sociales en los cuales se dirime el acceso a recursos o medios de vida —comercio, tierra, poder y representación política—.

El libro *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas* aporta al entendimiento de los procesos de racialización de las relaciones sociales a partir de la significación de características culturales o biológicas, para legitimar relaciones de dominación social y simbólica, y estructuras de desigualdad y diferenciación. La investigación contribuye al conocimiento de la diversidad y los límites de la convivencia social, así como de las bases sociales, las fuentes ideológicas y los procesos históricos y culturales que subyacen en las lógicas del racismo en San Cristóbal a partir de la familia como una fuente primordial de identificaciones y diferenciaciones. Aporta a la comprensión de la dinámica sociocultural del racismo desde la lógica de la construcción de las identidades, al análisis de la actualización en los tiempos que corren de la naturalización de las diferencias culturales y la biologización de las desigualdades sociablemente constituidas, abriéndose a entender la complejidad de las modalidades de relacionarse y vivir en la sociedad local. Las perspectivas constructivistas y fenomenológicas permiten ese acercamiento a las representaciones de algunos actores de la ciudad y a la significatividad legitimadora de sus discursos como prácticas sociales basadas en ideologías racistas o racializadoras: "moralizantes", "modernizantes" o "fundamentalistas". Estas prácticas racistas esencializan las identidades a partir de patrones estéticos y éticos distantes.

La estructura de este libro permite dar un carácter problemático tanto a los presupuestos, como a los resultados del estudio. Precisamente estos últimos destacan la naturaleza del racismo sutil que existe en el uso social del lenguaje, con su rol protagónico en la construcción del mundo social, y se expresa incluso en el poco compromiso público para atajarlo. La complejidad del tema permite advertir situaciones conflictivas manifiestas o latentes y, sobre todo, muestra cómo en las dinámicas interétnicas y la socialización se expresa el reconocimiento conflictivo de la alteridad, con la desvalorización o infravaloración del otro, a pesar de la negación del racismo en los dobleces de la moral pública-privada —*¡Racista!: ¿yo?*—, o los (contra)códigos éticos que fundamentan los vínculos sociales. Así emerge la continuidad de relaciones sociales de dominación sobre la base de la desigualdad y apoyándose en mecanismos de control u opresión todavía coloniales, es decir, de estructuras de relaciones que tienen una temporalidad larga que data desde los tiempos de la colonia. En la construcción identitaria de los mestizos entrevistados para este trabajo hay una recurrencia enfática al pasado a través de apelaciones a la "herencia colonial" y a apellidos de "patricios" como símbolo de estatus y de "superioridad cultural", que constituyen un "mito de origen o descendencia" que organiza la memoria colectiva,

al mismo tiempo que fundamenta la continuidad del lugar de privilegio que reivindican orgullosamente.

La obra es reveladora al constatar que el racismo local es de carácter sutil y adquiere dos sentidos en el orden social: uno, extendido y, otro, estrecho. Su extensión social al menos entre mestizos en San Cristóbal se constata en dos convicciones: a) "las razas existen" y b) "están en una escala jerárquica". Mientras que, en su sentido estrecho, extremo o intolerante, además de a) y b), se subraya una tercera convicción, c) "ni la educación ni la cultura pueden modificar esa jerarquía". Precisamente, el "repudio al igualamiento" opera como mecanismo defensivo y reproductor de la distinción social y la jerarquía del conjunto poblacional más tradicional o "coleto", mientras que "el impulso por el reconocimiento y la aceptación" lleva al revestimiento cultural, a la folclorización o a la ladinización como procesos que evidencian "actitudes traicioneras" o "consecuencias negativas" según propios o extraños, de grupos indígenas que conviven en el valle de Jovel. También, en el contexto de los discursos racistas surgen acusaciones porque "no se integran" o están "tomando el poder", lo que provoca formas de hostilidad y violencia. No obstante, ninguna de estas tendencias de las colectividades diferenciadas es homogénea e inmutable porque se exponen a actualizaciones en los estilos de vida y en las convenciones culturales a partir de la misma copresencia, la transición generacional, las dinámicas socioeconómicas y los flujos culturales globales.

Este hallazgo justifica la necesidad de profundizar en un proyecto de sociología del racismo y de discutir sobre las ideologías racistas —representaciones, imaginarios y mentalidades— como principios a través de los cuales la sociedad reproduce sus propios mecanismos de constitución simbólica en el ámbito local y en un contexto regional más amplio. Para ello, se requiere más análisis crítico de las relaciones de fuerza sociales y simbólicas en su carácter relacional y asimétrico, e insistir en la comprensión de la reproducción de prácticas y discursos coloniales a partir de estereotipos y prejuicios que permean hasta el tuétano y se anidan en las cabezas, con una invariabilidad dogmática ante otras experiencias y cambios culturales. Tal petrificación obliga a seguir develando cómo se naturalizan y normalizan las prácticas racistas y cómo se constituyen y modulan las relaciones sociales, las formas de interacción recíproca y el lenguaje como vehículo de comunicación del pensamiento y los sentimientos y del aprendizaje de las lenguas.

Esta obra nos revela que para analizar la dinámica de los procesos sociales requerimos trabajar más el punto de vista del otro, del alterizado o subalterno, cuya historicidad define el espacio del racismo y de los movimientos sociales que vindican derechos o ventajas. También, subrayar las prácticas hechizas de la memoria, el miedo étnico y el odio racial como dispositivos en los movimientos de la sociedad, con relación a prácticas de la diferencia y a políticas que en un momento dado se expresan como conflictos potenciales o reales con estallidos de violencia física y simbólica. El miedo opera sobre la base de estereotipos

y roles sociales en nombre de los cuales se defiende o agrede, según cada punto de vista, hasta llevar al rechazo, la discriminación, la exclusión, la segregación o la marginación.

Por último, no es menor la discusión sobre la actualización de las identidades en la ciudad en medio de la privatización de lo público o ante el secuestro del espacio público por el mercado y su impronta tanto en la espacialidad como en la socialidad entre los habitantes de la ciudad. En otras palabras, ¿qué nuevas dialécticas socioespaciales conforman las experiencias urbanas cuando el control de los espacios públicos, privatizados, mercantilizados o performativizados, los carga moralmente en función de intereses individuales en detrimento del bien colectivo y la moral pública, mientras acentúan la segregación urbana? Emerge así una discusión sobre el derecho a la ciudad de todas las personas que en ella sitúan sus trayectorias biográficas, viven sus luchas individuales y colectivas, localizan sus culturas y establecen solidaridades conscientemente espaciales. Sin duda, el reconocimiento igualitario de la diversidad es una combinación a la que no puede renunciar la sociedad democrática, como tampoco a una estética terrena participativa y a una discusión sobre la eticidad de los vínculos sociales o la educación en valores humanos, como el respeto a los demás y a sí mismos con el conjunto de la sociedad en mente.

En la sociedad local nadie se define como racista, pero el racismo se reproduce en muchas partes tras las apariencias y la simulación. Este racismo sin racistas habla de actitudes y posicionamientos políticamente correctos, pero sin ocultar lógicas culturales profundas detrás de las clasificaciones binarias y las jerarquías sociales en las cuales cultura y biología solapan diferencias y desigualdades. Este racismo oculto o de baja intensidad se refiere a prácticas de discriminación racial, a patrones que generan prácticas de desigualdad y estrategias para excluir, a estereotipos y mitos sobre características distorsionadas que se construyen o reelaboran para legitimar la diferencia, la singularidad y dar una estructura de plausibilidad incluso a la negación de humanidad del otro.

No ver el racismo en sus variadas expresiones significa ocluir códigos profundos y fuentes que operan en la definición del lugar social que ocupamos en el conjunto de las relaciones sociales, desde un centro ontológico que es asegurado a toda costa frente al extraño o la extraña, el otro o la otra. Este racismo legitimado por razones de seguridad exacerba el etnocentrismo, es decir, la mirada del mundo que nos rodea desde un único, legítimo e incuestionable punto de observación y comparación. Si no hablamos de esta realidad, el racismo seguirá expandiéndose de manera engañosa e intensa al articularse ideológicamente con otros discursos sobre la desigualdad de género, clase, etnia o nacionalidad, como el sexismo, el clasismo, el indigenismo/indianismo o el nacionalismo. Por estas razones, el valor de esta obra es, de por sí, inconmensurable.

Alain Basail Rodríguez
Valle de Jovel, 31 de mayo de 2014



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

Introducción

El estudio de las identidades colectivas que intervienen en las relaciones interétnicas no deja de ser una práctica intelectual de larga data indisociable de la experiencia de la diversidad de individuos y colectividades racializados. Las imágenes de la segregación, la persecución y todas las formas del racismo, principalmente hacia los negros, indios e inmigrantes en América Latina y en Estados Unidos, son una fuente viva de reflexión sobre los procesos de construcción del otro en momentos históricos diferentes.

El racismo como objeto de estudio de las ciencias sociales ha sido analizado desde varias miradas teórico-metodológicas y desde distintas disciplinas. En este sentido, compartimos con Casaús (1999) la idea de que el racismo es un concepto contaminado y utilizado de forma polisémica en las ciencias sociales. Es un concepto analítico cuyo proceso de construcción necesita ser recuperado para utilizarse de manera pertinente. Sobre todo por su carácter explicativo ante el resurgimiento de conflictos interétnicos, de guerras y operaciones de limpieza étnica, de brotes de xenofobia y discriminación contra los emigrantes en muchos países, el término es vigente y no parece existir otro que refleje un carácter tan amplio, preciso y omnicomprensivo como para explicar realidades tan diversas.

Quintero (2010: 6) plantea la idea del racismo como un fenómeno moderno y contemporáneo, de poder y dominación, que se fundamenta en la reproducción y el mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre los otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada cual en la sociedad.

El racismo puede entenderse como ideología, sistema de significación, estructura o proceso, pero también como práctica social en la interacción, los discursos y las instituciones (Quintero, 2010: 7). El racismo, de acuerdo con Taguieff (1998: 314), es el conjunto de representaciones, valores y normas expresados en prácticas que conducen a la inferiorización y exclusión del otro próximo o distante, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos a los que comparte el grupo hegemónico.

En principio, en esta investigación se entenderá por racismo la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como prácticas racistas o ideológicas que, en cuanto tales, se expanden a todo el campo social hasta formar parte del imaginario colectivo (Memmi, 1993: 23).

En las últimas décadas se ha producido una transformación del concepto de racismo en distintos contextos geográficos y sociales a partir de su estructura semántica, de sus prácticas y manifestaciones,[1] y de las lógicas y estrategias que operan en su reproducción cotidiana. Casaús (1999) señala que ha tenido lugar una metamorfosis formal y de contenido del concepto y, a su vez, se ha universalizado debido a la globalización de los discursos y prácticas racistas.

La mayoría de los estudios sobre el racismo, en especial sobre racismo cultural, de Wieviorka (1992), Gall (1998), Foucault (1997), Castoriadis (1985), Castellanos (1998) y Miles (1993), se concentran en las formas de la desigualdad socioeconómica y de la exclusión, por un lado, y en los prejuicios y actitudes, por el otro. Si bien son fundamentales, dichos estudios no nos dicen mucho sobre las raíces del racismo ni sobre los procesos de su reproducción cotidiana.

Aun cuando estemos de acuerdo con el hecho de que en América Latina el racismo se origina en el colonialismo y en las consiguientes formas de dominación social, económica y cultural impuestas por los grupos dominantes, sigue faltando un nexo fundamental que pueda explicar su reproducción en el contexto familiar.

Dado que el racismo no es innato, sino que se aprende, ese proceso de adquisición ideológica y práctica tiene sus fuentes sociales. Van Dijk (2007: 25)[2] señala que las personas aprenden a ser racistas de sus padres y colegas, quienes también lo aprendieron de sus padres, y lo asimilan también en la escuela y los medios de comunicación, así como a partir de la observación y la interacción cotidiana en sociedades multiétnicas. Este proceso de aprendizaje es en gran medida discursivo y se basa en la conversación y en los relatos de todos los días, los libros de texto, la literatura, las películas, las noticias, los editoriales, los programas de televisión o los estudios científicos. Cabe señalar que ese proceso no es automático ni determinista: cada miembro de un grupo tiene la libertad relativa para ignorar, parcial o totalmente, los mensajes dominantes o las ideologías que los sostienen, y formarse opiniones distintas, buscar actitudes diferentes en grupos resistentes y desarrollar así una ideología alternativa, no racista o antirracista.

---

[1] Las manifestaciones racistas, de acuerdo con Gall (2004), se pueden dividir en dos grandes grupos: "e*l racismo de la desigualdad" y "el racismo de la diferencia".* En el primer grupo se encuentran los fenómenos que tienen su origen en la tradición comunitaria¸ afirman la diferencia, exaltan la pureza de las razas y separan a los grupos (Taguieff¸ 1987). En este tipo de actitudes y prácticas racistas de las mayorías o el grupo en el poder considera que el otro tiene su lugar en la sociedad, en la nación o en el imperio con la condición de que sea aminorado, confinado en lo más bajo de las relaciones de producción: explotado o sobreexplotado (Wieviorka¸ 1994). En el segundo grupo se encuentran los fenómenos de discriminación o exclusión —o ambos— en los que, más que proceder a la inferiorización del otro, lo que se exalta es la absoluta e irreductible diferencia cultural —no racial— de este último con el yo colectivo.

[2] Teun A. Van Dijk fue profesor de estudios del discurso en la Universidad de Ámsterdam hasta 2004. Actualmente es profesor en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Su investigación desde principios de los años ochenta se presenta desde una perspectiva crítica que trata de la reproducción del racismo en el discurso, las noticias de la prensa, la ideología, el conocimiento y el contexto. Ha sido autor de varios libros sobre discurso y racismo y ha fundado seis revistas internacionales, además de la revista digital *Discurso & Sociedad* (www.dissoc.org). Van Dijk cuenta con dos doctorados *Honoris Causa* y es especialista en análisis crítico del discurso.

Estudiar el racismo es siempre un tema complejo por las implicaciones que conlleva, entre ellas la diversidad de las discusiones teóricas, la persistente negación del mismo[3] o la confusión constante con otros conceptos, principalmente con el concepto de discriminación. En este sentido, Banton (1999: 2) señala que en la vida cotidiana y en la reflexión académica la palabra racismo suele confundirse o solaparse con términos tales como discriminación, segregación y xenofobia, conceptos que en ocasiones se usan de modo intercambiable. Wieviorka (1992: 30) señala que, dado su carácter empírico, la segregación y la discriminación no corresponden a categorías analíticas claras, y no por ello se deben desentender de la realidad dado que en la práctica pueden combinarse o disociarse.

El racismo se ha negado con frecuencia, incluso ha sido considerado inapropiado por quienes hubieran preferido esconderlo bajo el fenómeno de la pobreza o de otras formas de desigualdad social. Sin embargo, si se desea entender y analizar críticamente el racismo debe afrontarse la tarea con todas las complicaciones que ello implique porque hoy adopta formas más sutiles e indirectas. Esto supone analizar los discursos sobre el otro y el sí mismo a partir de diversos elementos como los estereotipos, los estigmas y los valores. Gran parte del racismo y de los prejuicios e ideologías que lo sostienen se adquieren, se confirman y se ejercen a través de los discursos. Así pues, es fundamental adoptar un enfoque de análisis discursivo para estudiar el racismo y comprender su reproducción.

El racismo implica una serie de contradicciones, negaciones, cuestiones de poder y situaciones que nos enfrentan con el otro, como diferente a nosotros, al apropiarnos de una identidad que puede ser, por ejemplo, la identidad del indígena o del mestizo.

Como se advirtió antes, consideramos que el tema del racismo no puede abordarse sin hacer referencia a las fuentes de la identidad (Tylor, 2000),[4] ya que uno de los principios de ésta consiste en identificarse en función de lo que no se es, es decir, hablamos del proceso de inclusión-exclusión que forma parte de los procesos de reproducción del racismo. En el momento en que el individuo se identifica o incluye en un grupo, se excluye de otro, lo cual en la mayoría de los casos genera una serie de prejuicios que llevan a procesos de discriminación y a prácticas racistas.

Pensar en la identidad nos lleva a indagar necesariamente sobre la condición social del hombre en relación con los otros;[5] nos lanza a reflexionar sobre el nosotros como

---

[3] Van Dijk (2007: 23) señala que el interés de la academia por estudiar el racismo ha sido lento debido, entre otras cosas, a que por lo general se ha negado. Las manifestaciones cotidianas de racismo en América Latina eran consideradas por los grupos dominantes como relativamente benévolas y, cuando se reconocía la desigualdad, ésta se atribuía a una cuestión de clase, más que de raza, sin investigar las causas reales de la desigualdad y la pobreza.

[4] Hemos retomado la idea de "fuentes de identidad" de Tylor (2000), quien plantea que la identidad es el resultado de un proceso de interacción social al interior de un mundo significativo en común y está definida por diversas fuentes.

[5] Dado que el racismo es un fenómeno de poder y dominación que se fundamenta en la reproducción y el mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada uno en la sociedad, es preciso, para efectos de esta investigación, señalar que ubicamos al indígena como el "otro", en tanto sujeto de

categoría identitaria en la que los individuos se identifican, y sobre los otros, categoría en la que los individuos se diferencian. También permite seguir la pista de cómo la identidad se construye socialmente en términos relacionales.

Por tanto, puede decirse que las manifestaciones de racismo están relacionadas dialécticamente con los cambios en la centralidad de las fuentes de identidad, entre ellas la familia, que a la vez refuerzan procesos de reproducción de prácticas racistas sobre la base de la diferencia y la distinción social, y actualizan los procesos de identidad a partir de representaciones colectivas de "nosotros" y los "otros".

Históricamente la familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo de los individuos, tanto desde el punto de vista material como psicológico. En el seno de la familia, los procesos de reproducción social suelen considerarse prioritarios. Nuestra identificación con personas de un grupo o de otro puede ejercer una influencia poderosa en nuestros pensamientos y emociones y, a través de ellos, también en nuestros actos. Este proceso de identificación de un grupo en contra de otro en muchas ocasiones se traduce en prácticas racistas, llámese discriminación, violencia o relaciones hostiles.

El interés teórico y empírico de esta investigación se articula con el estudio de la familia. Se pone énfasis en esta relevante institución social debido a que, a pesar de sus cambios, continúa imponiéndose y generando pautas que estructuran nuestra visión del mundo social y, de la misma manera, porque las representaciones de la familia forman parte de las estrategias que contribuyen a la reproducción de las estructuras sociales y de los mecanismos de dominación simbólica y social. La familia representa el grupo primario de pertenencia. Al nacer el individuo ya cuenta con una identidad y ésta se evidencia con los apellidos. Es también en la familia donde se gesta la socialización primaria y donde los individuos empiezan a construir su identidad. Posteriormente, el grupo o la comunidad adquieren más protagonismo por ser ahí donde se desarrolla la identidad grupal o colectiva. La familia dentro de la cual uno nace y crece influye en nuestras predisposiciones, pero eso no significa que una persona sea incapaz de modificar o, incluso, rechazar asociaciones previas. No sólo podemos revalorar a aquellos grupos con los que desearíamos identificarnos, sino que también podemos examinar y dilucidar las prioridades de vincularnos con distintas identidades (Sen, 2001: 14).

Discutir acerca del papel de la familia en la reproducción social del racismo en San Cristóbal de Las Casas supone problematizar sobre los espacios públicos y privados de la vida social. Por tanto, fue preciso investigar cuáles eran las manifestaciones del racismo en los espacios públicos y privados en donde se reproduce. Estos dos espacios fueron: el privado, la unidad doméstica, y el público, el mercado de la ciudad, José Castillo Tielemans.

Hasta ahora se carece de estudios en torno a los procesos de reproducción del racismo en el ámbito familiar, porque usualmente se habla más de las prácticas y los discursos racistas en el ámbito escolar o desde las formas de gobierno. Por otra parte, el mercado

---

dominación, y a los mestizos como el "nosotros", por su posición de dominación en el contexto local.

es un espacio en el que cotidianamente conviven familias indígenas y mestizas y en donde se presentan relaciones tanto conflictivas como de amistad. Por ello, consideramos que las manifestaciones de racismo, tanto en los discursos como en las prácticas sociales, observadas en los actores sociales que representan los grupos de mestizos e indígenas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, constituyen sin duda un problema digno de ser descrito y analizado desde las ciencias sociales.

Finalmente puede señalarse que, para comprender las manifestaciones de racismo en relación con los cambios en las fuentes de la identidad que expresan los mestizos e indígenas a través de sus discursos y prácticas sociales en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, fue necesario identificar las representaciones sociales que ubican a los unos y a los otros en espacios no solamente distintos, sino desiguales; es decir, lo que actualmente define a los indígenas como los otros y a los mestizos como nosotros, y viceversa. Ello nos permitirá corroborar la vigencia del racismo a partir de sus diversas manifestaciones, así como las lógicas de relación con el otro y los espacios en que se manifiesta y se reproduce, a través de la descripción de representaciones y comportamientos de diferentes actores sociales en distintas posiciones de poder en la estructura social.

Partiendo de lo anterior, señalamos que las representaciones sociales se utilizaron en dos dimensiones: como modelos genéricos de “lo indígena” y “lo mestizo”, y como modelos de “inclusión” y “exclusión”. Ello debido a que las representaciones constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Las representaciones sociales se constituyen, a su vez, como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, y principios interpretativos y orientadores de las prácticas que definen la llamada conciencia colectiva (Moscovici, 1985). Éste fue el punto de partida para ubicar a los actores sociales que forman parte de la investigación, para luego problematizar cómo las condiciones históricas han sido heredadas, internalizadas y reproducidas.

Estrategia metodológica

Para comprender la dialéctica entre los discursos y las prácticas racistas de los actores sociales, así como las relaciones interétnicas dadas entre indígenas y mestizos que expresan la reproducción de las manifestaciones de racismo en y a través de la familia en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, recurrimos a la operacionalización de los conceptos de racismo, identidad y familia. Estos conceptos se analizaron a la par de las relaciones de dominación, los conflictos de identidad y las formas de reproducción.

La investigación se realizó en el periodo que comprende de 2008 a 2011. Parte desde una perspectiva histórica, se apoya en el enfoque cualitativo y hace uso de la etnografía y de los estudios de casos en la medida en que los sujetos historizan sus experiencias. Otro aspecto, por demás trascendental en la metodología, es el análisis de los discursos

escritos y hablados como eventos de comunicación y como formas de uso de la lengua para la interacción en sus contextos cognitivos, sociales, políticos, históricos y culturales.

El trabajo de campo para la presente investigación se realizó en diferentes espacios de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, tanto para la realización de las entrevistas como para la observación participante. Dichos espacios fueron el mercado público José Castillo Tielemans y diversos hogares de los actores entrevistados.

Los datos fueron obtenidos en ambientes cotidianos de mestizos e indígenas —el mercado y los hogares—, a partir de situaciones microsociales donde se ponen de relieve las unidades de análisis que privilegiamos en la investigación, entre las que destacan los discursos y las prácticas sociales de mestizos e indígenas: cómo hablan, en qué creen, qué sienten, cómo piensan, cómo interactúan y cómo se relacionan.

Aunque en ningún momento se pretende exponer la información como representativa de toda la población de la ciudad, las entrevistas y observaciones realizadas constituyen un material de suma importancia para el análisis de los discursos y prácticas de los actores. Asimismo, constituyen un relevante conjunto de anécdotas y experiencias que, además de enriquecer esta investigación, abonan a las discusiones que la atraviesan.

El acercamiento a las personas entrevistadas se dio por el conocimiento y la confianza que tengo con muchas de ellas. La etapa inicial consistió en crear un ambiente de confianza con los sujetos de investigación y en la exploración de la zona. El proceso etnográfico permitió emplear varias técnicas de investigación, como la entrevista a profundidad, grupos de discusión, observación participante, testimonios de vida y el diario de campo. La selección de las personas entrevistadas se realizó tras un acercamiento previo. En el caso particular del grupo de discusión con las mujeres indígenas, el trabajo consistió en constantes visitas al mercado público, por lo que me hice clienta de algunas de ellas y, una vez ganada su confianza, les comenté que estaba realizando una investigación que consistía en conocer cómo son las relaciones entre indígenas y mestizos en el mercado y, en general, en la ciudad. Posteriormente, tras aclararles en qué consistía, les pregunté si aceptarían que les hiciera una entrevista o si querían participar en un grupo de discusión. Al inicio mostraron desconfianza porque no tenían claro para qué quería entrevistarlas. Entonces, les comenté que las invitaba a mi casa para tomar un café y para que platicáramos. Una de ellas me dijo; "sí voy, pero si va mi amiga". Por supuesto que acepté con gusto. Llamó mucho mi atención el hecho de que una de ellas me comentará: "pero no me llevarás a tu casa a barrer o lavar trastes", a lo que respondí que sólo quería platicar con ella acerca de su vida en el mercado y de su relación tanto con las personas indígenas, como con las mestizas. Cuando comenzaron a ver que alguna de sus compañeras aceptaba, las demás se iban sumando y, de esta manera, logré organizar un grupo de cinco mujeres. Al concluir el grupo de discusión, ellas mismas comentaron que les agradó la experiencia y que les gustaría volver a reunirse para platicar de cualquier tema.

En el caso de las mujeres mestizas, a varias de ellas las contacté porque eran mis vecinas o tenía alguna relación de amistad con ellas. Con dos de ellas, que venden en el mercado,

la situación fue similar a la de las mujeres indígenas; es decir, las visitaba en sus locales del mercado hasta que logré ganarme su confianza para que participaran en el grupo de discusión. Por lo que respecta al grupo de discusión de jóvenes —hijas e hijos de mujeres mestizas—, cuando se llevó a cabo el grupo de discusión de las mujeres mestizas les pregunté si sus hijos podían participar en un grupo igual y varias de ellas me contactaron con sus hijos. Sólo a dos los invité porque los conocía de antemano dado que habían sido mis alumnos en diversos momentos. En el caso de los hombres —padres de familia—, el acercamiento fue difícil, sobre todo con los hombres indígenas ya que, al querer ganarme su confianza, simplemente no me contestaban o incluso me dejaban hablando sola. Únicamente logré entrevistar a uno de ellos. En el caso de los hombres mestizos, varios me argumentaron que no tenían tiempo por su trabajo. Por lo anterior, únicamente pude entrevistar a tres hombres comerciantes del mercado, dos mestizos y un indígena.

Una mirada contextual

San Cristóbal de Las Casas ha vivido, como otras ciudades de Chiapas y del resto del país, un proceso acelerado de modernización socioeconómica y cultural que ha transformado significativamente su estructura demográfica, su composición étnica, las formas de ocupación del territorio urbano y la lógica económica alrededor de los servicios. Indudablemente la ciudad se ha modificado. Residen hoy en ella no sólo miembros de las viejas familias comerciantes y terratenientes de la región, sino también profesionistas y clases medias en general, así como indígenas o mexicanos originarios de otros lugares de la República.

Por otra parte, es indudable que existe una estrecha relación entre la antigua Ciudad Real[6] y las comunidades indígenas que rodean hoy este centro urbano. Incontables transacciones comerciales con los pueblos indios constituían el sustento económico principal de la ciudad. En cuanto a esta relación, Burguete (1998: 129) destacaba, en particular, la venta de las siguientes mercancías: telas, aguardiente, velas, pólvora, sombreros, morrales y alimentos para los indígenas. Estos últimos, a su vez, vendían en el mercado local sus productos agrícolas y artesanales. Los comerciantes realizaban también labores de mediación entre los poblados tsotsiles, comprando y vendiendo sus productos en los mercados. Este proceso de mercantilización sigue presente hasta la actualidad, aunque se ha modificado la venta de algunas mercancías como, por ejemplo, el aguardiente. Por otra parte, ya no se vende libremente en el mercado y muchos de los indígenas que anteriormente sólo acudían para vender sus productos y regresaban a sus comunidades, hoy han establecido su residencia en la ciudad.[7]

---

[6] Ciudad Real es uno de los diversos nombres que ha recibido la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Para más detalles sobre la historia de los nombres de la ciudad, véase el capítulo VI.

[7] Notas de diario de campo.

En este sentido, se retoma a Remesal cuando ilustra con claridad cómo se han presentado las relaciones entre estos dos grupos sociales, mestizos e indígenas:

> [...] en San Cristóbal de Las Casas, orgulloso bastión de los coletos, los indios se bajaban de las aceras para ceder paso a los blancos, que seguían refiriéndose a ellos con un asco racial, en el que resonaba el eco de la frase brutal, que escucho fray Bartolome a su llegada a la ciudad, "perros indios" (Remesal, 1988: 447).

En las relaciones establecidas en la ciudad entre indígenas y mestizos siempre han estado presentes los procesos de dominación en medio de una serie de conflictos, enfrentamientos o crisis. Entre ellos, destaca el surgimiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. Al respecto, Arellano y Santoyo señalan que:

> Históricamente, en los procesos de dominación han surgido actores, movimientos y sujetos sociales que se han opuesto y resistido a los mismos. En el año de 1994, la sociedad marca el tiempo de la emergencia de lo que podría considerarse un nuevo sujeto social, quien además de las necesidades básicas, plantea el respeto a la dignidad de la población indígena como forma de conciencia histórica de su quehacer social, personal o de lucha; sujeto que, como forma de expresión social, sintetiza y articula a través de una organicidad, la oposición real o ideológica a formas de explotación inhumanas, a formas de discriminación social expresadas en las más lamentables condiciones de vida y el trato humillante a que son sometidos los indígenas del país, especialmente los del sureste mexicano (Arellano y Santoyo, 1997: 142).

Aunado a lo anterior puede afirmarse que a partir de 1994 la convivencia entre mestizos e indígenas urbanizados, se ha intensificado. Como las condiciones económicas y políticas por las que los expulsaban de sus lugares tradicionales seguían vivas, desde los años setenta el crecimiento de la población indígena de la ciudad no se detuvo, y se aceleró posteriormente durante la década de 1980. En 1990, el municipio de San Cristóbal ya contaba con 90 000 habitantes, de los cuales aproximadamente 20 000 eran indígenas. En el año 2000, el conteo oficial de la población alcanzó las 120 000 personas, mientras que otros cálculos estadísticos daban la cifra de 160 000, un aumento de entre 460% y 570% en sólo treinta años. De esta cifra, aproximadamente 60 000 eran indígenas (Rus, 2009: 182).

Los datos más actuales del censo de 2010 del INEGI señalan que la población del municipio de San Cristóbal era en ese año de 185 917 habitantes, de los cuales 71 962 eran indígenas. Esto indica que la cantidad de población indígena residente en la ciudad aumenta cada año. Betancour (1997: 31) señaló que, de acuerdo con evidencias empíricas, San Cristóbal de Las Casas es una ciudad cuyo alto grado de crecimiento depende de un proceso de inmigración de diversos sectores de la población, donde el sector indígena es el principal contribuyente. Por otra parte, en la actualidad en esta ciudad las relaciones

entre indígenas y mestizos presentan distintas formas de cooperación, de tensión y de conflicto, de simulación u hostilidad, que se expresan en manifestaciones diversas de racismo, como la discriminación, la segregación, la intolerancia o la exclusión. Estas manifestaciones en la mayoría de los casos tienen que ver con los procesos de construcción y reproducción de las identidades indígenas y mestizas en la ciudad. Si bien ambas identidades se construyen mediante una oposición simbólica aparentemente irreductible, en realidad están íntimamente relacionadas entre sí.



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

1. Estudio de las identidades: fuentes y niveles de análisis

En nuestros locos intentos
renunciamos a lo que somos,
por lo que esperamos ser.
William Shakespeare

Identidad: precisiones conceptuales

Actualmente el estudio de la identidad transita por muchas rutas y se ha realizado desde varias disciplinas como la sociología, la antropología o la psicología. El término identidad es antiguo y hace referencia a la mismidad y la continuidad de algo en contraposición con la variedad y el cambio, pero es hasta el siglo XX cuando se populariza su uso y se introduce en el ámbito de las ciencias humanas. Por otra parte, la emergencia del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de resultar difícil encontrarlo entre los títulos de cualquier bibliografía antes de 1968 (Giménez, 2005: 18).

Le ha tocado ahora a disciplinas como la sociología y la psicología principalmente situarse en los estudios de la identidad y profundizar en este término, que puede ser por momentos complejo dado que el concepto mismo implica poner sobre la mesa de discusión los límites entre la identidad individual y la colectiva.[8]

[8] Berger y Luckman (1983: 216) señalan que no es aconsejable hablar de "identidad colectiva" a causa del peligro de hipostatización falsa —o reificadora—. Sin embargo, y estamos de acuerdo con ello, para Pérez-Agote (1986) esta crítica es vaga porque presentan la identidad colectiva como noción errónea cuya utilización no es aconsejable. La vaguedad proviene del hecho de que no se sabe exactamente en qué horizonte teórico se encuentra la crítica o, mejor dicho, si la crítica a la utilización de la identidad colectiva como noción científica, teórica, debe impedir la consideración de la identidad colectiva como fenómeno. Estos autores no explicitan por qué la utilización de la noción de identidad subjetiva no presenta los mismos peligros de hipostatización reificadora que la noción de identidad colectiva o por qué, en el caso de que los presente, debe seguir siendo utilizada.

Para Bauman[9] (2005: 40), la identidad se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, "un objetivo", como algo que hay que construir desde cero o elegir entre alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas. En su obra *Identidad* (2005), Bauman analiza los cambios que se han producido en la noción de identidad en nuestro mundo moderno y señala que se trata de un concepto que, queriendo unir, divide, y queriendo dividir, excluye, de tal manera que, si alguna vez sirvió como estandarte para la emancipación, hoy puede resultar una forma encubierta de opresión.

La búsqueda de identidad, sus crisis y sus cambios constituyen un centro de preocupación en la investigación actual. El individuo, el grupo o las sociedades, llámense tradicionales o industriales, se encuentran permanentemente en proceso de cambio, lo que lleva a una actualización de los procesos identitarios ya que la identidad no es estática, sino que está redefiniéndose como consecuencia de dichos cambios sociales y de las dinámicas de los procesos culturales.

De la Torre señala que los autores contemporáneos se han aproximado a la necesidad de la identidad de muy diversas maneras:

> Se ha hablado de "sentido firme de identificación grupal", Lewin (1948); "búsqueda de sentido", Frank (1963); "procesos de construcción de sentido", Castells (1999); "necesidad de mantenimiento existencial y de integración universal", Pierón (1965); "arraigo", "marco de referencia", "relación" o, propiamente, "identidad", Fromm (1964); "necesidad de conocernos y autorrealizarnos", Maslow (1972); "necesidad de un sentido de pertenencia y de un autoconcepto positivo", Tajfel (1984); "necesidades básicas de autodeterminación, protección y dignidad", Colman (1983); "necesidad de identificarse y de argumentar narrativamente las identificaciones y la continuidad de las mismas", Marco y Ramírez (1998); "necesidad individual y social de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro", Pérez (1992) y de muchos otros aspectos más. Pero llámese como se llame —lo mismo se enfatice la reflexividad, la búsqueda de sentido, la autoestima, la libertad o la pertenencia—, las personas parecen seguir necesitando de ese sentimiento de relativa continuidad subjetiva y armonía que proporciona la identidad personal. También, del sentimiento y conciencia de pertenencia a determinados grupos humanos (De la Torre, 2003: 108).

Por tanto, puede decirse que las personas y los grupos tienen necesidad de coherencia, autoconciencia y continuidad, y que necesitan el arraigo de la pertenencia al grupo, así como del bienestar que producen los mundos simbólicos compartidos y la buena autoestima.

[9] Zygmunt Bauman (1925) es un sociólogo de origen polaco cuya producción data desde los años cincuenta y se ocupa, entre otras cosas, de cuestiones tales como clase, socialismo, hermenéutica, modernidad y posmodernidad, globalización y nueva pobreza.

Por su parte, los grupos, ya se hable de géneros, comunidades, religiones, etnias, naciones o familias, necesitan construir, fortalecer y expresar sus identidades en tanto visiones del mundo, metas y valores compartidos que los unen en proyectos comunes.

Cuando se habla de identidad de algo, se hace referencia a procesos que nos permiten suponer que una cosa, en un momento y contexto determinados, es ella misma y no otra —igualdad relativa consigo misma y diferencia, también relativa, con relación a los otros significativos—, que es posible su identificación e inclusión en categorías y que tiene una continuidad —también relativa— en el tiempo (De la Torre, 2003: 109).

Esta primera definición parece apropiada para cubrir los más diversos casos particulares, incluyendo, por supuesto, la familia. Hay que establecer igualdades y diferencias que se desplazan en dimensiones objetivas y subjetivas. Así, los propios criterios que permiten dibujar los contornos de una identidad, las fronteras —que permiten distinguir que una cosa es ella y no otra— solamente pueden ser entendidos en los contextos en que esos atributos han sido construidos, objetivados y definidos.

Entre otras definiciones, identidad se entiende como la representación colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo —el grupo visto desde dentro— por oposición a "los otros" —el grupo visto desde afuera—, en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común (Fossaert, 1983).[10]

En la actualidad, esta relación se encuentra inmersa en profundas y dinámicas mutaciones. El mundo presenta importantes transformaciones en lo referente a las lealtades y adscripciones con las que los grupos sociales se identifican y son reconocidos. Estas identidades se insertan en prácticas cotidianas a través de la familia, el barrio o el ámbito de trabajo dado que, mediante la identificación con proyectos imaginarios, las personas se incorporan a diferentes comunidades de carácter religioso —católicos, protestantes, musulmanes—, juvenil —punks, cholos, emos— o étnico.

La persona no se encuentra sujeta inevitablemente a ninguna identidad específica, sino que las identidades son cambiantes y los sujetos tienen capacidad relativa de discriminación, selección y adscripción (Habermas, 1989: 86); es decir, de elegir a qué grupo desean pertenecer, aunque muchas de las veces esta elección no se da de manera libre debido a que los individuos nacen en el seno de una familia, la cual pertenece a determinado árbol genealógico, religión, país, etcétera.

Frente a las posiciones individualistas, resulta innegable que el yo y el desarrollo individual no pueden explicarse fuera de su contexto social pues, como señala Elias (1990), no es posible plantearse al ser humano como un yo carente de un nosotros. De esta forma puede señalarse que no hay un solo "nosotros"; más bien hay varios que no

[10] Es pertinente señalar que nos apoyaremos en esta definición a lo largo de la investigación, ya que partiremos de analizar las representaciones colectivas de un grupo "relativamente homogéneo" que, como hemos señalado anteriormente, representan el "nosotros" y tienen por oposición a los "otros".

tienen que ser excluyentes, sino que se superponen en la unicidad de la persona. Así, hablamos de "nosotros los seres humanos", "nosotros los latinoamericanos", "nosotros los chiapanecos" o, retomando el título del texto de Sulca (1996), "nosotros los coletos".

En algunos contextos culturales se da mayor relevancia a algunos "nosotros" —por ejemplo, "nosotros los blancos" en Sudáfrica o Estados Unidos— y, por lo tanto, cualquier otra característica queda relegada a un segundo plano. Tal es el caso de las culturas racistas, etnocéntricas o sexistas. Así, la imagen de "ellos" o los "otros" implica prejuicio y segregación, lo que revela un conflicto de identidad en quienes han creado el "ellos". Lo que el "nosotros" no logra asimilar se proyecta hacia un "ellos" reprimido y negado en el interior del propio grupo. Erikson[11] (1997) señala cómo "ellos" son los que padecen la diferencia fatal.

Los procesos de construcción de la identidad son procesos culturales y, por tanto, institucionales. Las identidades nacional, étnica, de clase o de género son parte de las imputaciones de las estructuras de la sociedad.

Fuentes de identidad

Tomamos el término de Charles Taylor (2000), quien presenta en su investigación *Las fuentes de la identidad moderna* un riguroso diagnóstico de la modernidad y de todas las nociones que se enraízan en nuestra cultura. En su obra explora la génesis del yo moderno, en la que ocupan un lugar central las ideas filosóficas y las representaciones artísticas. Estas nociones modernas son: "la idea del yo desvinculado o capaz de distanciarse de su tradición", "la afirmación de la vida corriente o de la producción y la familia" y "nuestro sentido de benevolencia hacia los demás" (Taylor, 2000: 56).

Las fuentes de identidad pueden ser, entre otras, la familia, la religión, la escuela o la política. En el caso específico de esta investigación, se centra la atención en la familia como fuente primordial de identidad. También trata de cómo se percibe la identidad desde distintos niveles —social, grupal e individual—.

La identidad, pensada desde la experiencia, se estructura sobre las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy frente al otro? Sin embargo, para la comprensión cabal del proceso no basta el reconocimiento de la propia especificidad en contraste con el "otro". Es necesario estudiar cómo se construye y se recrea dicha especificidad.

Hay diversas formas de identidad social y esas identidades dependen necesariamente de la "diferencia", del hecho radical que consiste en que no estamos solos. Dado que existen grupos, puede presumirse que la identidad de sus componentes es la del grupo de pertenencia —familia, amigos, trabajo, religión—. Dado que vivimos en sociedades que tienden a facilitar

[11] Erik Erikson (1902-1989) fue un notable profesor de desarrollo humano de la Universidad de Harvard. Postuló que es importante contar con una teoría del desarrollo humano que intente aproximarse a los fenómenos descubriendo desde dónde y hacia dónde se producen e insistió en el desarrollo de la identidad personal.

el trato interpersonal con la universalización de procedimientos mercantiles, puede también suponerse que nuestra identidad depende del lugar que ocupamos en ese juego de roles.

La familia es una institución clave en el orden moral, del mismo modo que la empresa es la institución clave en el orden económico y el Estado lo es en el orden legal y político. La familia debe garantizar la madurez y la autonomía moral de las personas para que puedan vivir libremente el tipo de vida que escojan y desarrollar el oficio y la vocación que más les atraiga en un mercado de bienes y oportunidades que, como la experiencia histórica enseña, tenderá a ser un mercado cada vez más amplio y flexible si no lo impiden los miedos y las restricciones.

Las fuentes de identidad se encuentran en diversos contextos y son analizadas desde lo psicológico, lo personal y lo grupal. La identidad puede analizarse a partir de dos tipos de fuentes: unas, que implican a la familia, la religión, la escuela y la política, y otras que representan el trabajo y el consumo. En el caso de la presente investigación, analizaremos cómo se expresan las manifestaciones de racismo en la familia, como fuente de identidad, a través de los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas. También se examinarán las tensiones y luchas entre individuos y grupos, así como sus conflictos de identidades e identidades en conflicto (Pérez Agote, 1986), como veremos más adelante.

Por otro lado, para Castells (1999: 28) la identidad, en lo referente a los actores sociales, es el proceso de construcción del sentido de las acciones[12] atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Este autor argumenta que la identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos han denominado roles o conjunto de roles,[13] ya que los roles se definen a través de normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad.

Por ello, Castells (1999) advierte que, aunque las identidades pueden originarse en las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido vital en torno a esa interiorización, por lo que acepta que algunas autodefiniciones también pueden coincidir con los roles sociales. Por tanto, para Castells las identidades son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen.

[12] Para Castells, sentido es la identificación simbólica que realiza un actor social, del objetivo de su acción. Él se organiza en torno a una identidad primaria, original o principal —es decir, una identidad que enmarca el resto—, que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio. Esta identidad primaria se relaciona con los procesos de socialización primaria, que es donde se interioriza una serie de valores, normas y formas de percibir la realidad, las cuales permitirán a los individuos desempeñarse en los procesos de interacción social. Los agentes de reproducción social más representativos son la familia, la escuela y los medios de comunicación.

[13] Rol social se refiere al conjunto de funciones, normas, comportamientos y derechos definidos social y culturalmente que se esperan que una persona —actor social— cumpla o ejerza de acuerdo con su estatus social adquirido o atribuido. En todo grupo hay miembros de diversos estatus y a cada estatus le corresponde un rol, es decir, un determinado comportamiento en presencia de otros. Así pues, el rol es la forma en que un estatus concreto tiene que ser aceptado y desempeñado por el titular (Giner, 1998).

Niveles de análisis de la identidad

La identidad distingue nuestro colectivo de otros, así como la identidad individual distingue nuestra individualidad de otras. La identidad grupal es a la vez común y diferente según el contexto porque el "nosotros" es móvil y contextual, de manera que son muchas las identidades colectivas y algunas incluyen a otras, como las asesinas (Maalouf, 1998), en conflicto (Pérez Agote, 1986) o deterioradas (Goffman, 2006).

Entonces, hay una identidad como totalidad, como universo, que incluye varias partes, como la identidad sexual, la de género, la identidad física, la identidad psicológica o la identidad social.

Goffman[14] (2006) distingue tres niveles en el proceso de conformación y funcionamiento de la identidad estigmatizada: la identidad social, la identidad personal y la identidad del yo. Otros autores han distinguido otro tipo de niveles, en el sentido de identidad social, grupal e individual, que analizaremos a continuación.

En primer lugar, puede señalarse que la identidad social es la consecuencia de definir el yo desde la pertenencia a una determinada categoría social —por ejemplo, la nacionalidad—, mientras que la identidad personal es el resultado de la descripción del yo desde particularidades personales —ser mujer, hija, mestiza, indígena—. Esto nos lleva a discutir en torno a los grupos de referencia de los que hablaremos más adelante.

Se sostiene que la identidad social y la personal habitualmente marchan de forma alterna, de manera que, cuando una de ellas se activa, excluye, hace pasar a un segundo plano o se sobrepone a la otra acentuando perspectivas sobre elementos distintivos. El paso de la identidad personal a la social, o viceversa, y el contraste entre lo que hace la persona cuando actúa a título individual o cuando lo hace como miembro de un grupo o de un colectivo, es algo presente en nuestra vida cotidiana (Morales, 2002: 83).

En la obra de Tajfel (1983), la identidad social y la personal surgen como extremos de un conjunto bipolar. Sin embargo, poco a poco se fue asentando la concepción de que la identidad personal y la social representan niveles diferentes de inclusividad de la categorización del yo. Para el autor, los rasgos con los que un grupo se identifica parten no sólo de su propia creación, sino de los atributos que el exogrupo les atribuye. Según Tajfel (1983), la identidad social, que encuentra una de sus expresiones en la identidad grupal, se concreta como el conjunto de aspectos de la autoimagen y la evaluación de ésta que se derivan de su pertenencia a grupos sociales relevantes para ellos y, a su vez, gran parte de esa autoimagen se forma al establecerse comparaciones con otros grupos que están en el medio.

---

[14] Erving Goffman (1922-1982) fue profesor de sociología en las Universidades de Chicago y de Berkeley, y de antropología y sociología en la Universidad de Pensylvania. En su texto *Estigma* (2006) analiza la forma en que la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales. Al encontrarnos frente a un extraño, las primeras apariencias nos permiten prever en qué categoría se halla y cuál es su identidad social.

En esta definición se concreta que los elementos o características identitarias de un grupo parten de la comparación social del endogrupo con los exogrupos presentes en el mismo contexto. Esta comparación implica la exaltación de características que parten del propio grupo y de otras que le son asignadas por el exogrupo. Al tener lugar en un contexto histórico-social determinado, está permeada por esas condiciones, las cuales codeterminan la inserción social del grupo, inserción que, a su vez, codetermina las características identitarias que revelan la posición del grupo en la sociedad respecto a otros grupos. Por ello, al compararse los grupos entre sí se da paso a la creación de rasgos, los cuales determinan una buena o baja autoestima, toman significación y se llenan de contenidos axiológicos y emocionales.

Ahora bien, en la conceptualización de la identidad social no se debe dejar a un lado la cultura, tomando en cuenta que es un concepto cuya definición ha evolucionado hasta concebirse en un sentido social, más universal —culturas— y más amplio, que abarca los referentes simbólicos y el conjunto de los actos humanos en una comunidad dada, ya sean estas habilidades económicas, artísticas, científicas, discursivas, espirituales, literarias, o cualesquiera otras.

Giménez (2005: 11) señala que la cultura, en sentido antropológico y sociológico, aparece siempre ligada a la identidad social en la medida en que ésta resulta de la interiorización distintiva y contrastante de la misma por los actores sociales según el axioma "no hay cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura". En este sentido, para él la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura y se constituye en virtud de un juego dialéctico que permea entre autoafirmación —de lo mismo y de lo propio— en y por la diferencia.

Por tanto, hay que situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales —*agency*—. O, más precisamente, concebir la identidad como elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como *habitus* o como "representaciones sociales" por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva (Giménez, 2005: 19). Aquí cabe señalar que la identidad no sólo es ese lado subjetivo de la cultura, como lo plantea Giménez, sino que implica toda una construcción social que involucra al individuo, a los grupos sociales y a las sociedades dentro de un contexto determinado. No es una característica dada, sino que es potencial a desarrollar y se refiere a modos de existencia y convivencia. El significado de identidad es multívoco, es decir, varía según la clase de objetivos a los que se aplica (Villoro, 1994: 85).

En segundo lugar, analizamos la identidad grupal, que puede verse como interactiva ya que plantea que los individuos afines a un grupo o clase social son quienes van a definirse a partir de sí mismos y en relación con su contexto. El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad grupal refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor —la pluralidad de orientaciones que le caracterizan— y las relaciones del actor con el ambiente —otros actores, las oportunidades y restricciones—.

La identidad grupal proporciona la base para la definición de expectativas y para el cálculo de los costos de acción. La construcción de una acción colectiva[15] se refiere a una inversión continua y ocurre como proceso. Conforme se aproxima a formas más institucionalizadas de acción social, la identidad puede cristalizar en formas organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo. En las formas menos institucionalizadas de acción, su caracterización es la de un proceso que debe ser activado continuamente para hacer posible la acción colectiva (Melucci, 2002: 66).

La identidad grupal es, por tanto, un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción. La identidad grupal propone la exploración de una dimensión analítica clave en el caso del análisis sociológico de los fenómenos colectivos. La estabilidad o variabilidad, la concentración o difusión, la integración o fragmentación de tal dimensión variarán considerablemente dependiendo del grado de estructuración del fenómeno colectivo (Melucci, 2002: 66-67).

Como señalamos anteriormente, la identidad tiene un fuerte contenido emocional dado que es una construcción del yo frente al otro, es más, del yo frente a un "ellos genérico". En la identidad grupal pueden verse las relaciones de orgullo y los sentimientos de amor y odio, y de igual manera están presentes los valores de igualdad *versus* desigualdad, entre muchos más. Por tanto, la identidad grupal es una construcción que enfrenta a uno con el otro. Lo propio es la afirmación de la negación de lo ajeno y se construye con base en y reforzando las diferencias. Por eso se puede señalar que la construcción del otro es un fenómeno dialéctico, dado que al construir al "otro" estamos definiendo por negación al "nosotros" y a la inversa. Toda alteridad se sitúa en el exterior de la propia comunidad definidora o productora de ese *alter*. La relación entre ambos colectivos produce históricamente imágenes, creencias, mitos y leyendas sobre el otro que portan una valoración. Estos contenidos de la construcción del otro van variando históricamente, es decir, pueden difuminarse unos rasgos en determinado periodo y resaltarse otros o, en términos de Miles, algunas representaciones pueden ser dominantes en cualquier periodo, pero no necesariamente permanecen incuestionadas (Miles, 1993: 23).

La identidad grupal se enfrenta a la construcción de las manipulaciones ideológicas, entre las que se encuentran conceptos como los de pueblo, raza o nación, así como símbolos que delimitan, que son liminales frente a otros o que invocan fronteras, como las banderas, colores, escudos o vestidos. Por tanto, puede afirmarse que son representaciones de las ideas y concepciones colectivas.

---

[15] Acción colectiva es una expresión de la escuela histórica alemana que se refiere al campo interno de la afectividad humana y que permite establecer la llamada lógica de la identidad. Ésta afirma que la identidad individual es aquella que el individuo construye mediante la percepción del sí mismo para cimentar el sentido y límite de su acción (Weber, 1973: 36). Dicha construcción está determinada por la manera en que pensamos que nos perciben los otros.

La identidad grupal se conforma a partir de definiciones individuales de las situaciones compartidas por los miembros del grupo y hace referencia al sentido de pertenencia a un grupo (Johnston, Laraña y Gutsfield, 1994: 49). Los grupos de pertenencia son aquellos a los que se pertenece—la familia, la iglesia, los amigos, la profesión, la etnia, la nación—, es decir, cualquier grupo al que se puede anteponer el pronombre "mi". Hay otros grupos a los que no se pertenece —otras familias, ocupaciones, razas, naciones, regiones—. Éstos son grupos de no pertenencia, o mejor llamados grupos de referencia, porque se está fuera de ellos. En este sentido, podemos relacionar el principio de identidad considerando la inclusión/exclusión, es decir, los grupos de pertenencia son inclusivos y los de referencia son exclusivos.

En la sociedad moderna las personas pertenecen a tantos grupos que algunas de sus relaciones de pertenencia y de no pertenencia pueden sobreponerse. Horton y Hunt (1998: 201) señalan que la exclusión de un grupo de pertenencia puede ser un proceso brutal y citan como ejemplo que en las sociedades primitivas trataban a los extraños como parte del reino animal; muchos no tenían palabras distintas para referirse a "enemigos" y "extranjeros", con lo que mostraban que no hacían ninguna distinción entre ellos. No muy diferente era la actitud de los nazis, que excluían a los judíos de la raza humana. En este tipo de exclusiones o negaciones de alteridad, puede verse claramente cómo se presentan los hechos de violencia, tanto física como simbólica. Por tanto, un sujeto puede hacer suyas distintas identidades grupales que corresponden a los diferentes grupos a los que pertenece. De esta forma, hay identidades de grupo, de clase o de afiliación religiosa que pueden cruzarse con las de nacionalidad y etnia, y un sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, entrelazadas las unas a las otras.

Conceptos como racismo, etnicismo, nacionalismo, xenofobia e incluso sexismo aluden a alguna forma de identidad grupal y a la formación, mantenimiento o transformación de los límites intergrupales. Los límites que se instauran suponen mecanismos de inclusión o exclusión de individuos al categorizarse a las personas que pueden pertenecer o no a una población o grupo específico. Cada uno de los conceptos mencionados hace referencia a los rasgos en torno a los cuales un grupo ha construido su identidad.[16] En este sentido, Berger y Luhmann (1968) plantean que la identidad es un asunto de fronteras y límites, igualdades y diferencias, que sólo tienen sentido en el contexto en el cual ciertos significados fueron construidos y dotados de "facticidad objetiva" mediante procesos subjetivos. Estos procesos subjetivos pueden colocar para distintos grupos, las fronteras entre los blancos y los negros con independencia, por ejemplo, del color de la piel.

En tercer y último lugar, nos encontramos con la identidad individual, la cual comporta una complejidad. Se trata de una identidad única que al mismo tiempo es una fracción

[16] Han sido variados los estudios regionales realizados en torno a los temas de racismo, etnicidad, nacionalismo y xenofobia. Ver Navarro (2005 y 2007), Carrillo (2009), Bermúdez (2011), Paniagua (2004), Gall (1998) e Izquierdo (2005).

—en el ciclo de las generaciones— y una totalidad. Si hay una unidad, es la unidad de un punto de innumerables intersecciones (Morin, 1980: 36). Morin visualiza la identidad individual desde el aspecto genético al señalar que el *genos* es generador de identidad en el sentido de que opera el retorno, el mantenimiento y la conservación de lo mismo. Por tanto, plantea como fundamento de la identidad individual una identidad transindividual, la especie y el linaje, ya que el individuo más acabado, el hombre, se define a sí mismo, desde adentro, por su nombre de tribu o de familia.

Como explica Morin (1980), al llamarme "hijo de" fundo mi identidad asumiendo la identidad de mis padres y, al mismo tiempo, mantengo, aseguro y prolongo la identidad de mi linaje, la cual no es una identidad formal y abstracta sino siempre encarnada en individuos singulares, entre ellos yo mismo.

Los contenidos de los debates actuales acerca de las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio, con los procesos de formación de identidades y con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de prácticas sociales que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, así como con los nuevos tipos de identidades y las nuevas maneras de construcción de identidad características del mundo de hoy (De La Torre, 2003: 107).

Hasta aquí hemos dado cuenta de cómo el estudio de las identidades y sus niveles de análisis siguen muchas directrices, desde lo individual hasta lo grupal y social. Estos niveles expresan las perspectivas de diferentes autores que sitúan el análisis entre vertientes dependiendo de si ponen el énfasis en las necesidades, los procesos, las categorías, las referencias o los contextos.

Ahora bien, en este análisis pueden subrayarse algunas dimensiones de la identidad grupal: a) biográfica, que toma en cuenta la edad, el sexo o la generación —datos particulares—; b) filial/genética, específica de la familia, tribu, clan o casa; c) espacial/territorial, que considera la región, la provincia, el pueblo o el país; y d) consuetudinaria, la cual señala la pertenencia al grupo a través de la tradición de sangre o de suelo.[17]

Anteriormente señalamos la tipología de configuraciones identitarias que plantea Melucci (2002): identidades segregadas, heterodirigidas, etiquetadas y desviantes. Aunadas a éstas presentamos nuevas categorías de la identidad que se pueden presentar en diversas situaciones. Entre ellas están las siguientes:

- Identidad por imposición: esta identidad surge cuando un grupo dominante impone a otro sus formas de pensar o sus creencias, en fin, su cultura. Ejemplos de ello podrían ser los procesos de colonización que se desarrollaron a lo largo

[17] Las cuatro dimensiones planteadas de la identidad grupal permitirán analizar a través de las técnicas de investigación los procesos de reconstrucción de identidad de los sujetos de estudio, aspecto que se aborda de manera más detallada en el capítulo IV.

del continente latinoamericano. Incluso en la familia, como institución. Se presenta este tipo de identidad cuando se asigna a sus miembros una religión o una escuela, entre otros.

- Identidad por adscripción: es la que se presenta cuando mis intereses me llevan a pertenecer a un grupo determinado aunque no comparta del todo sus ideas. Ejemplo de ello es la identificación con el partido político que más se acerque a mis intereses. En el caso específico de San Cristóbal, por ejemplo, diversos actores de origen indígena se presentan como tales cuando los funcionarios públicos ofrecen apoyos económicos a los que así se identifiquen, y viceversa, cuando por cuestiones de trabajo o de procesos de socialización el individuo necesita negar su origen, se presenta como mestizo.
- Identidad por distinción: muchos sujetos sociales crean su identidad a partir de sus niveles económicos, de los procesos de producción y de consumo.
- Identidad por negación: me identifico en función de lo que no soy. Por ejemplo, no soy "auténtica coleta", no soy indígena, no soy patriota o no soy americanista.
- Identidad idealizada: me identifico por lo que me gustaría ser y finco mi proceso de vida en lo que podría llegar a ser. En este sentido, la identidad toma forma de un imaginario o de un proceso de proyección.

De lo anterior se deduce que la identidad tiene múltiples directrices, es decir, los sujetos pueden pertenecer a diferentes grupos y situarse en diferentes contextos. Por ello, es preciso señalar que en este estudio se analizan las prácticas y los discursos racistas de los diversos actores sociales partiendo del concepto de identidad-diferencia, abordado desde la mirada teórica de las múltiples identidades.

Identidades en conflicto

Como señalamos anteriormente, los individuos, los grupos y las culturas tienen identidades y conflictos. Para Pérez-Agote (1986) existen conflictos de identidades e identidades en conflicto. Entiende por conflicto de identidad aquel conflicto social que se origina y desarrolla con motivo de la existencia de dos formas de definir la pertenencia de una serie de individuos a un grupo. Este tipo de conflictos nos revela el problema del reconocimiento y, en general, de la objetivación social de las identidades colectivas.

En este sentido Giménez (2004) plantea que el concepto de identidad también se ha revelado útil para la comprensión de los conflictos sociales bajo la hipótesis de que en el fondo de todo conflicto se esconde siempre un conflicto de identidad. Por su parte, Melucci (2002: 70) señala que en todo conflicto por recursos escasos siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad —auto y heteroidentificación— se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad y de restablecer el equilibrio de la relación y la posibilidad del intercambio con el otro a través del reconocimiento.

En cuanto a las identidades en conflicto o conflicto entre identidades, Pérez-Agote (1986) señala que son aquellos conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro. Un ejemplo de este tipo lo constituyen los conflictos étnicos y raciales en un espacio social concreto, como ocurre en nuestro estudio.

En el caso de la identidad de los pobladores de la sociedad sancristobalense que se identifican como "auténticos coletos",[18] se percibe una situación de identidades en conflicto. Se trata de una ciudad donde existen dos o más grupos étnicos[19] diferentes cuyas respectivas autoidentificaciones sirven para organizar y mediar las relaciones interpersonales y las intergrupales. Estas relaciones pueden llegar a la guerra abierta o quedarse en una coexistencia más o menos "civilizada" y más o menos jerarquizada, entre otros casos. En segundo lugar, la identidad grupal puede ser problemática en sí. Es decir, la identidad de un grupo puede cuestionarse socialmente, tema que profundizaremos en el transcurso de la investigación para determinar hasta qué punto la identidad de los sujetos de estudio es problemática y es cuestionada socialmente. Por ejemplo, cuando surgieron los llamados "auténticos coletos" se presentó una nueva identidad dentro de los pobladores de la ciudad, lo cual generó un conflicto entre los habitantes ya que algunos se identifican como "coletos",[20] pero no se asumen como "auténticos coletos" porque no comparten las mismas ideas.

Los individuos, los grupos y las culturas tienen conflictos de identidad; es decir, hay una identidad personal y varias identidades grupales o múltiples identidades tensadas que debemos analizar siempre en cualquier contexto. Precisamente el tópico de la identidad se impuso inicialmente entre los estudiosos de las ciencias sociales por la emergencia de movimientos sociales que tomaron como pretexto la identidad de un grupo —étnico, regional— o de una categoría social —movimientos feministas, por ejemplo— para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía (Giménez, 2005: 18).

[18] "Auténticos coletos" se autodefine un grupo formado en 1994 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con personas mestizas nacidas en la ciudad, principalmente empresarios, quienes se manifestaron en contra del movimiento zapatista.

[19] Es una categoría cuyos miembros guardan un sentido de identidad por tener iguales características en cuanto a genealogía o cultura, ya sea porque concurran alguno de estos rasgos o porque figuren todos en combinación. Al categorizar a los indígenas como un grupo étnico se hace una abstracción, pues probablemente sería más adecuado categorizar como tal a cada uno de los grupos lingüístico-culturales indígenas que se conocen en Mesoamérica (De la Fuente, 1990: 184).

[20] "Coleto" es el sobrenombre que se da a los habitantes nacidos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Es preciso retomar el planteamiento de Melucci[21] sobre los movimientos sociales vistos como desafíos simbólicos, como conflictos sociales y como procesos de constitución de identidades colectivas.

> Los conflictos sociales [...] afectan la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana; la motivación y los patrones culturales de la acción individual. Los conflictos revelan un cambio mayor en la estructura de los sistemas complejos y nuevas contradicciones afectan su lógica fundamental. Por un lado, los sistemas altamente diferenciados producen cada vez más recursos y los distribuyen para la individualización, para la autorrealización, para una construcción autónoma de las identidades personales y colectivas. Por otro lado, estos sistemas necesitan cada vez más de la integración. Tienen que extender su control sobre los mismos recursos fundamentales que permiten su funcionamiento, si quieren sobrevivir (Melucci, 2002: 69).

Por tanto, puede señalarse que los conflictos sociales son parte de los procesos de reconstrucción y resignificación de las identidades y que dichos conflictos pueden reforzar las identidades existentes[22] o transformar las que aún no están dentro de una lógica estructural de las instituciones dominantes.

Es importante considerar que toda identidad supone alteridad y que no se puede reconocer una identidad si a la vez no se reconoce una alteridad que se presenta como su opuesto y que puede llegar a ser su antagonista. Estos antagonismos nos crean conflictos con los demás, pero también con nosotros mismos. Si el otro no reconoce o confirma mi identidad, ésta se trasforma en una amenaza, por lo que es frecuente que se intente evitar el contacto con aquellos que nos amenazan o que ponen en riesgo nuestra identidad, autoimagen o autoestima.

De esta forma se puede decir que la búsqueda de la identidad se plantea en momentos sociales muy diversos. En la misma línea de Melucci, Villoro (1994: 91-92) señala que tal búsqueda no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o de dependencia, sino que existen otras, como la disgregación social, que pueden dar lugar a un sentimiento de crisis de identidad. Por tanto, Villoro hace un análisis en torno a la identidad y a las

---

[21] El planteamiento de Alberto Melucci en su obra *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (2002) debe entenderse como una visión del mundo y la sociedad contemporánea. Melucci contribuye a la revisión de los enfoques teóricos tradicionales y contemporáneos sobre la acción colectiva. Presenta una propuesta conceptual y metodológica que ubica la acción colectiva en la sociedad actual y destaca los principales problemas que surgen al analizar los movimientos sociales. Así, la discusión de la constitución de identidades, el surgimiento de la movilización, la creación de redes, la construcción de la organización, los aportes simbólico-culturales, la vida cotidiana de los movimientos o los procesos de individuación y de desarrollo del sujeto, plantean el desafío de ubicar su significado a partir de líneas analíticas de gran interés para la investigación sobre acción social.

[22] Éste es el caso del movimiento zapatista de enero de 1994, que estimuló o potenció la identidad "coleta", al sentirse como un grupo social invadido por la presencia de los "otros", en este caso los indígenas.

múltiples situaciones sociales en las que se constata, y señala que, aunque exista tal diversidad de situaciones, se pueden encontrar rasgos comunes en todas ellas.

En este sentido, en las prácticas y los discursos racistas se vislumbran formas contradictorias de actuación. Como señala Wieviorka[23] (1992: 2), existen muchas incongruencias entre los discursos oficialistas que enmarcan un nacionalismo integracionista cuya aspiración ha sido alcanzar la homogeneidad a través del mestizaje y cuyo discurso es la diversidad de culturas en condiciones de más igualdad. Sin embargo, la realidad es que se reconoce el racismo vinculado a un sujeto que, para afirmar su identidad, se distancia y aleja del otro y puede, incluso, creer en la pureza de las razas. En su expresión extrema puede llegar a destruirlo, exaltado por quienes más resienten los efectos de la crisis.

De manera general, la identidad, más allá de la sucesión de hechos objetivos que tienen que ver con la propia vida familiar, puede percibirse como continuidad y mismidad gracias a la posibilidad humana de estructurar, mediante el lenguaje, narraciones o historias que organizan, comunican y recrean las experiencias vividas (De la Torre, 2003: 112).

A partir de lo dicho anteriormente cabe explorar la idea de que el concepto de identidad abarca diversas experiencias recabadas en un elenco de procesos —de identificación, aprendizaje, internalización o apropiación subjetiva de roles culturales— que operan a diferentes niveles de profundidad. Puede afirmarse, también, que las personas participan en múltiples ámbitos de interacción y de constitución de relaciones sociales, hecho que abre campos diversificados para la formación y actualización de las identidades.

[23] Michel Wieviorka nació el 23 de agosto de 1946 en París. Sociólogo de profesión, es conocido por sus trabajos sobre violencia, terrorismo, racismo, movimientos sociales y teoría del cambio social. Antiguo alumno de Alain Touraine, es uno de los más renombrados sociólogos e intelectuales en Francia y en el extranjero.



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

2. Manifestaciones del racismo

El racismo petrifica a las sociedades
al impedirles abrirse al otro y
enriquecerse con lo distinto.
Tahar Ben Jelloun (2006)

Identidad y diferencia, exclusión y odio

En este apartado abordaremos el fenómeno del racismo partiendo de una reflexión sobre los conceptos de identidad-diferencia, ya que tanto el concepto de "identidad" como el de "diferencia" son construcciones sociales, históricas y culturales. Esto permite aproximarse al racismo desde su origen, la intolerancia y la exclusión, que no son sino "la negación sistemática en la historia, a la idea y a la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros" (Castoriadis, 1985: 5).

Visto así, no es difícil reconocer que la exclusión es un fenómeno mucho más globalizado de lo que se admite. Para el propio Castoriadis parece ser universal la "aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo" (Castoriadis, 1985: 6).

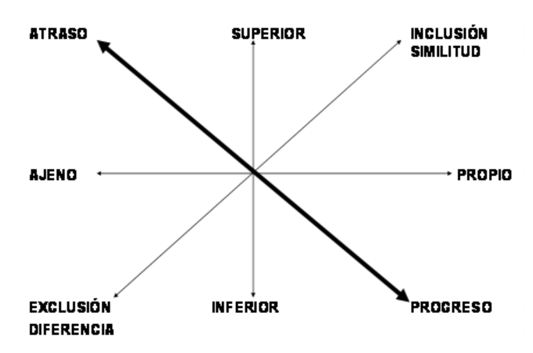
Pero esa forma de representarse al otro tiene su historia, que en general se resume en que se considera a los "otros" como inferiores. El razonamiento se concreta en un pensamiento como el siguiente: si éstos fueran iguales a nosotros y nosotros fuésemos iguales a ellos, entonces no habría razón para que tuviéramos costumbres distintas. La indiferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad y esto lleva a que se pierda la razón de las propias costumbres. La consecuencia de no aceptar lo anterior se reduce a no querer ver a los otros como eso, como simplemente otros, por lo que no se les puede aceptar ni, simplemente, dejar de hacer comparaciones.

Entender el racismo no es tarea sencilla pues se trata de un fenómeno complejo y multifacético. Dicho fenómeno no pertenece al pasado, sino que es cotidiano y se alimenta de ideologías defensoras de sociedades basadas fundamentalmente en la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, es necesario profundizar en la comprensión del racismo, en toda su complejidad, y estudiar los pueblos y las relaciones interétnicas de la región latinoamericana desde una perspectiva histórica sin olvidar los componentes de la conquista colonial y del pasado/presente poscolonial. Racismo, nacionalismo y etnicismo son categorías constructoras de límites intergrupales y del mantenimiento de las identidades de los colectivos circunscritos por dichos límites, mientras que las prácticas de exclusión —segregación y discriminación, entre otras— son las acciones en las que se pone en práctica y se materializa el racismo dentro de unas relaciones intergrupales traspasadas por distintas luchas de poder. El racismo pone en evidencia relaciones intergrupales, sea entre grupos preexistentes o entre grupos que surgen como consecuencia de la puesta en práctica de ese racismo.

Los trabajos de Wieviorka (1992) y Taguieff (1992) exponen recursos teórico-metodológicos para aproximarse al estudio del racismo como, por ejemplo, la distinción de las formas en que se puede expresar —prejuicios, discriminación, exclusión, segregación y violencia—. Castellanos (2003: 27) señala que la distinción entre el principio de igualdad hace comprensible la existencia de racismo, porque desde el binomio superioridad/inferioridad se pregona la incompatibilidad del diferente por su supuesto atraso y esta diferencia es puesta en práctica a partir de un proceso de inclusión o exclusión, en ambos casos en condiciones de desigualdad.

Retomamos la discusión de Pineda (2003: 272-273), quien argumenta que los códigos de lo propio y lo ajeno constituyen la dimensión horizontal en el espacio de la discusión racista, del mismo modo que los planos inferior y superior forman su dimensión vertical, y el atraso o progreso representan la profundidad histórica o temporal. Entre otros, estos códigos de poder forman parte de las prácticas racistas que dialogan entre sí, implicándose en cada acontecimiento discursivo y no discursivo (ver Figura 1).

Figura 1: Códigos de poder y prácticas racistas



Fuente: elaboración propia a partir de Pineda (2003) y Giménez (2005).

Puede observarse que, entre los códigos de poder representados en la Figura 1, las categorías que implican cuestiones positivas se encuentran al lado derecho del lector, en oposición a las categorías que implican cuestiones negativas, que se encuentran en el lado izquierdo, de manera que los códigos en oposición pueden configurar manifestaciones racistas que se concretan en prácticas y discursos. Asimismo, entre los extremos se ubica una amplia gama de posicionamientos y representaciones que dan cuenta de la complejidad del problema. A esta figuración de las prácticas racistas se agrega el proceso de reconstrucción de la identidad que implica la similitud/diferencia y la inclusión/exclusión; por tanto, tenemos que, en el momento de la identificación, el individuo, como perteneciente a un grupo determinado —grupos de pertenencia—, asume lo que es propio, en tanto que los grupos a los que no pertenece —grupos de referencia— se visualizan como ajenos. Lo anterior nos ayuda a comprender cómo se expresan las formas del racismo en relación con los procesos de reconstrucción de la identidad. Por ello, se considera que la identidad es un recurso para examinar el racismo a través de los procesos de auto y heteropercepción de dominantes y dominados, lo cual revela las valorizaciones y desvalorizaciones de sí y de los otros, y su carácter incluyente y excluyente.

En este sentido, Grignon y Passeron (1991) criticaron la postura de Bourdieu. Este último daba por sentada una relación entre dominantes y dominados, en la cual el intelectual está siempre del lado dominante, es decir, usa los parámetros de la clase dominante como su fracción dominada. Por tanto, critican las posturas que estudian la cultura popular con base en lo que carece y no en lo que le es propio. De esta manera, Grignon y Passeron

(1991: 31) hablan de "haberes" en lugar de "capitales" y proponen una descripción de las culturas populares desde un punto de vista positivo, como auténticas y propias, es decir, como únicas. Para llegar a tal superación utilizan el concepto de "dominomorfismo", el cual se refiere a una situación en la que existe una clase dominante, pero que rescata los aspectos positivos de las prácticas del grupo dominado.

La postura de Grignon y Passeron se opone radicalmente a la concepción de Bourdieu ya que, en vez de hablar de capitales legítimos —cultural, económico, social— cargados de dominocentrismo,[24] hablarán de "haberes populares" —económicos, culturales y sociales—, refiriéndose específicamente a los dominados. Las clases dominadas se conciben, entonces, como clases con un estilo de vida en sí y no como la segunda parte de una polarización de lo dominante como superfluo y de lo desinteresado y lo dominado como utilitario y necesario (1991: 32).

Desde este punto de vista resulta interesante hablar de clases dominadas, pero sin describir solamente su aspecto negativo, sino mostrando sus características o rasgos como identitarios y propios del grupo al cual pertenecen. Es decir, no deben juzgarse los actos desde el sentido común, sino describir las acciones como herramientas distintivas e identificantes, donde se pueden mezclar las experiencias y representaciones de un estilo de vida. Por su parte, los actores dominados pueden construir un estilo propio que no depende de la relación que los subordina, dado que existe un sentimiento de pertenencia y reconocimiento en el que no importa la conceptualización caracterizada desde la óptica hegemónica o el discurso dominante.

De la raza al racismo

Los significados de "raza" y "racismo" han sufrido transformaciones a medida que diferentes sectores sociales han construido modelos adaptados a sus necesidades particulares. En el siglo XIX, el término "raza" se utilizaba para segmentos de la población que supuetamente compartían orígenes biológicos y culturales y que solían ubicarse dentro de un orden jerárquico inferior en una sociedad más amplia.

Según Quijano (2000),[25] la idea de raza, en su sentido moderno, no había sido construida antes de la conquista de América y sugiere que se originó para designar las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados. Empero, lo que importa es que muy pronto se empleó para referirse a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos y, como consecuencia, la formación de relaciones sociales basadas en la

[24] Este concepto implica estudiar las clases dominadas desde el punto de vista del parámetro de las clases dominantes. Ésta es la mirada legitimista de Bourdieu (Grignon y Passeron, 1991: 32).

[25] Aníbal Quijano Obregón nació en 1928 en Yanamal, provincia de Yungay, Perú. Sociólogo y teórico político, actualmente es profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Binghamton, Nueva York. Es autor de numerosas publicaciones sobre problemática social, problemática política, democracia y globalización. Desarrolló la teoría de la colonialidad del poder.

idea de raza dio lugar en América a identidades sociales históricamente nuevas, como ser indios, negros o mestizos, y redefinió otras en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación. Tales identidades se asociaron con las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes y, en consecuencia, con el patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, la raza y la identidad racial se establecieron como instrumentos de clasificación social básica de la población y de su control.

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, de acuerdo con Quijano (2000), se asociaron con la naturaleza de los roles en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división de trabajo, quedaron estructuralmente asociados y se reforzaron mutuamente a pesar de que ninguno de los dos dependía necesariamente el uno del otro para existir o cambiar.

Históricamente la idea de raza significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Los pueblos conquistados y dominados se situaron en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también lo fueron sus rasgos fenotípicos y su cultura.

> La idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en este sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones (Quijano, 2000).

El término raza entró en el vocabulario europeo a finales del siglo XV y se impuso como categoría sociopolítica durante el siglo XIX. Se aplicó en el periodo de entreguerras —entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda— y sólo después de los horrores vinculados con la experiencia nazi empezó a cuestionarse su validez (Todorov, 2007: 132).

A partir de entonces, el uso del término raza ha experimentado una serie de transformaciones, ha sido objeto de múltiples usos y ha servido para designar formas de odio, desprecio, rechazo o discriminación. Cotidianamente se escucha hablar de racismo de clase o de género y esta multiplicidad de significados hace que el fenómeno racista no sea específico o no tenga una definición universal.

El empleo de la noción de "raza" en el contexto científico sufre varias mutaciones a lo largo de la historia de la cultura occidental. Mientras inicialmente sólo se empleó para referirse a grandes colectivos como sinónimo de tribu o linaje, luego pasó a ser un concepto científico y a designar la primera forma de tipología humana. De este modo entró el concepto en el lenguaje científico. Posteriormente, con las transformaciones sociales que fueron fruto de la Revolución francesa y la reacción del Antiguo Régimen, filósofos y

supuestos científicos sociales emplearon el término "raza" como clave interpretativa del orden social hasta llegar a desarrollarse corrientes de pensamiento, como el darwinismo social o las teorías de las razas, en sus distintas versiones, que auspiciarían la aplicación de prácticas eugenésicas en Occidente, sólo cuestionadas cuando se comprendió la barbarie de su aplicación por parte del régimen nacionalsocialista.

Luckas señaló que de las luchas por conservar los privilegios feudales brota la teoría de las razas, la cual argumenta que la desigualdad entre estamentos es reflejo jurídico de las desigualdades que la naturaleza establece entre las diversas clases de personas, entre las razas (Giménez, 2004: 34). Así, al atentar contra el orden estamental se está atentando contra la misma naturaleza. La nobleza francesa buscó sus orígenes raciales en un pasado mítico donde el pueblo de sus ancestros conquistó al de los ancestros del resto de los estamentos. Tal racionalización de la posición del poder de la aristocracia fue criticada y desmontada en el siglo XVIII, cuando historiadores ilustrados de la época destruyeron este mito mediante la argumentación racional contra el orden hereditario.

En los años de Napoleón III, cuando la democracia burguesa mostró sus primeras contradicciones, la ideología racista se consolidó, se sistematizó y colocó la idea de raza en primer plano. De ello, el principal representante fue el francés Gustave de Gobineau (Giménez, 2004: 36).

La importancia del pensamiento de Gobineau en el desarrollo de la teoría racista se debió, en primer lugar, a que empleó la idea de raza y la difundió en amplios círculos de opinión europeos y, en segundo lugar, a que inauguró el método arbitrario que traspasó la teoría racista hasta, al menos, la Segunda Guerra Mundial mediante la combinación de una pretendida exactitud científico-natural con una mística exaltada. Con esto, Gobineau inició la modernización del discurso sobre la desigualdad natural de las personas y elaboró los primeros intentos de justificación científico-natural del concepto (Urias, 2007: 158).

Gobineau fundó su teoría en el mito de un supuesto momento en el pasado, anterior a los tiempos históricos, en el que las razas se encontraban en estado puro, pero de este periodo no quedaron huellas porque la historia empezó con la mezcla de razas.[26] Gobineau situó el mito de la pureza de raza en el origen de la historia y tomó una postura nítidamente místico-irracionalista. "Irracionalista" viene a significar en este contexto el desprecio a la razón que supuestamente se aplicaba a todos los seres humanos a partir de la Ilustración, pues si no existe una sola humanidad sino varias razas o especies humanas, la razón no es universal y coexisten varias versiones de la realidad. El mito de la coexistencia de varias razas puras en el origen de la historia le permitió rehacer la historia humana, no ya como una historia universal, sino como una historia fragmentada en las historias de las razas. Gobineau desarrolló una teoría de la destrucción de la reivindicación racionalista

[26] Esto habría sido una especie de estado ideal que la historia jamás nos muestra. Sólo podemos formarnos una idea de él fijándonos en la indiscutible superioridad de aquellos grupos de nuestra raza que han permanecido menos mezclados. En todo caso, es evidente que las razas humanas viven desde tiempos históricos en estado de mezcla (Gobineau, 1853: 55).

de la igualdad humana y la recuperación del orden jerárquico de la sociedad y señaló que "todo orden social se basa en tres clases originarias, cada una de las cuales representa una variedad racial: la nobleza [...] imagen de la *raza* vencedora; la burguesía, formada por bastardos y cercana a la *raza* principal; y el pueblo [...] integrado por una *raza* inferior" (Giménez, 2004: 56).

Por otro lado, un debate que ha recorrido la discusión científico-social del tema de las razas y del racismo es el de la relevancia del término raza para la sociología. Colino (2009) admite que normalmente los sociólogos modernos han utilizado el concepto de raza siendo conscientes de su carácter construido, cultural e histórico. Aunque la mayoría de los sociólogos señala que ha dejado la discusión sobre la existencia de las razas a los biólogos y antropólogos físicos, el debate en torno a raza y racismo ha continuado hasta la actualidad. En este sentido, Todorov considera que:

> […] la tesis número uno del racismo es la existencia de razas. Sin esa premisa, en la argumentación racista sería incoherente postular la superioridad/ inferioridad racial. La segunda tesis del pensamiento racista es que existe una jerarquía única de valores, un patrón para medir las diferencias y jerarquizar a los grupos, conforme al cual se podrían emitir juicios universales sobre las poblaciones racializadas: juicios biológicos, estéticos, jurídicos, psicológicos, morales, etc. La tercera tesis central del racismo: la continuidad entre lo natural y lo sociocultural. Para el pensamiento racista "la división natural" del mundo de razas corresponde a una división sociocultural, igualmente definitiva, y hay una relación causal entre ambas: las diferencias naturales determinan las diferencias socioculturales; aunque, también, se ha propuesto invertir tal relación (Todorov, 2007: 272).

Si bien éstos son algunos rasgos generales, debemos tomar una precaución metodológica porque el racismo, en tanto realidad histórico-social, no debería ser asumido como un esquema fijo de ideas inmutables, sino como un proceso en el que es necesario distinguir tendencias y modificaciones.

Por otro lado, Todorov (2007: 115) señala que la palabra "racismo", en su acepción común, designa dos dominios muy distintos de la realidad: se trata, por un lado, de un "comportamiento" que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio hacia las personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las de los grupos dominantes y, por el otro, de una "ideología", de una doctrina concerniente a las razas humanas.

A efectos de evitar confusiones en los términos, Todorov hace una distinción con objeto de separar las dos acepciones; por tanto, entiende por "racismo" el comportamiento de los individuos —que es el que analizaremos en esta investigación—, y reserva el concepto de "racialismo" para las doctrinas. Es preciso agregar que el racismo, cuando se apoya en un racialismo, produce resultados particularmente catastróficos como ocurrió, por ejemplo, en el caso del nazismo.

Como dijimos en la introducción, para Memmi (1993: 23) el racismo es la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios o prácticas racistas o ideológicas que, como tales, se expanden por todo el campo social hasta formar parte del imaginario colectivo.

Van Dijk (2003) señala que el racismo también comprende las opiniones, actitudes e ideologías cotidianas, mundanas y negativas, y los actos aparentemente sutiles y otras condiciones discriminatorias contra las minorías. Es decir, incluye todos los actos y concepciones sociales, procesos, estructuras o instituciones que, directa o indirectamente, contribuyen al predomino de las mayorías y a la subordinación de las minorías.

Funes y Ansaldi señalan que el racismo proyecta un discurso —acompañado de unas prácticas— que se hace "sentido común" en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales. Hablan de "sentido común" porque aparece ligado no sólo al discurso de las clases dominantes, sino a la cultura política y a las prácticas sociales de nuestras sociedades hasta ser, en ocasiones, fuente de interpretación del conflicto —o expresión del mismo— aun por parte de los sujetos que lo padecen (1991: 2).

Por su parte, Menéndez (1968: 23) sostiene que el racismo no es solamente una cuestión de segregar negros u odiar judíos, sino que el racismo debe referirse también a las formas de relaciones sociales y culturales que implican negación, discriminación, subordinación, compulsión y explotación de los otros en nombre de pretendidas posibilidades y disponibilidades, ya sean biológicas, sociales o culturales. Toda relación social que signifique "cosificar" al otro, es decir, negarle la categoría de persona o de igual, o que permita procesos de discriminación hacia el otro, es una forma de expresión del racismo.

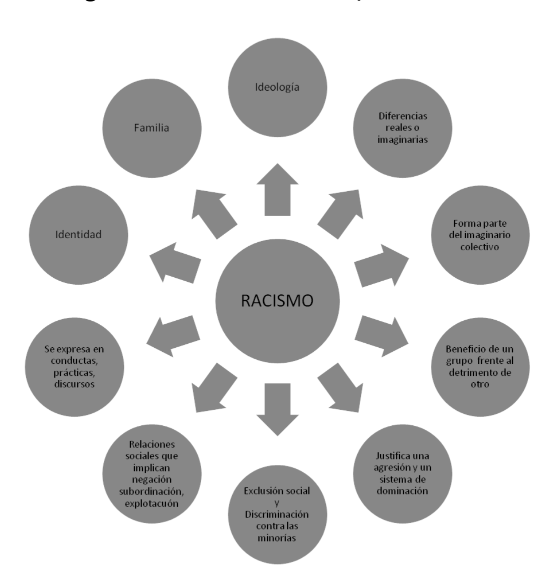
En el análisis del racismo siempre va a estar presente la oposición entre "nosotros" y los "otros", ya que los procesos de dominación implican una relación dominante/dominado, tal como plantean Funes y Ansaldi:

> [...] desde las élites políticas e intelectuales "blancas" se intenta definir "sociológicamente", de manera eugenésica, al "otro" étnico, social y cultural. Ese "otro" es recortado desde el comienzo como problema: "problema indígena", "inmigrante" o "negro" (1991: 2).

Entre los conceptos que hemos señalado, algunos pueden analizarse desde varias miradas. Una de ellas es la teórica, que nos permite reflexionar sobre lo que implica el racismo y, desde una visión empírica, situar el estudio desde las diversas prácticas racistas. El análisis de este concepto se resume en la Figura 2, donde se desmenuza el concepto de racismo a partir de las reflexiones de varios autores. A continuación

explicaremos cada uno de los elementos que están presentes en el concepto de racismo y que nos ayudarán a entender las prácticas y los discursos racistas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Figura 2: Análisis del concepto de racismo



Fuente: elaboración propia a partir de Memmi (1993), Van Dijk (2003), Funes y Ansaldi (1991) y Menéndez (1968).

Al analizar el concepto de racismo se observa que incluye muchos aspectos. En primer lugar, se consideran racismo tanto las ideas, como los comportamientos y prácticas sociales. La doctrina o ideología y la conducta parecen ser las dos dimensiones del concepto más frecuentemente mencionadas. En este sentido, el racismo es una ideología que se manifiesta en actitudes discriminatorias. Algunos autores como Taguieff (1992) señalan tres dimensiones del racismo: a) elaboraciones doctrinales e ideologías; b) prejuicios, opiniones y estereotipos, y c) conductas o prácticas —discriminación, segregación o violencia—.

El racismo, señala Balibar (1990), es un fenómeno social que debe analizarse en todos sus componentes y que es de carácter polimórfico al constituir un complejo que incluye discursos, representaciones, prácticas sociales, doctrinas académicas y movimientos políticos.

Por otro lado, entre los aspectos que encontramos en el concepto de racismo destaca el de las prácticas. Retomamos la idea de Memmi (1993), quien señala que en las prácticas racistas siempre van a estar presentes las diferencias, que pueden ser objetivas, como el género, el color de piel, el lugar de origen o el nivel económico, y las subjetivas, que son las más frecuentes, y entre las que se incluyen el sentimiento de superioridad, la inteligencia, el sentido de pertenencia, los estereotipos o los prejuicios. Según Memmi, cuando la diferencia significa desigualdad biológica o cultural y ésta conduce a una desigualdad económica o política, es decir, a una relación de dominación, entonces puede hablarse de racismo.

Se observa que las prácticas racistas están dadas para beneficiar a un grupo en detrimento de otro, de tal manera que, en la lógica del racismo, el grupo beneficiado siempre es el grupo dominante. Por lo anterior, durante mucho tiempo el racismo ha servido para justificar un sistema de dominación.

Al interior de los grupos se establecen relaciones sociales, como en el caso de la ciudad de San Cristóbal, y en aquellas relaciones donde permea el racismo siempre van a existir la subordinación y la explotación de las minorías. Estas prácticas se expresan a través de la discriminación, la exclusión social, la segregación, agresiones verbales y, en muchas ocasiones, la violencia física.

> Es claro que la segregación va asociada preferentemente a procesos de diferenciación, mientras que la discriminación se asocia a relaciones de desigualdad. En algunos casos, el prejuicio anuncia la violencia, la prepara o la acompaña; en otros la violencia queda excluida: a veces el racismo parece proceder de una relación directa de dominación del grupo racista sobre el grupo racializado, mientras que en otras ocasiones el grupo racializado es una construcción en gran parte mítica (Wieviorka, 1992: 175).

Además de los elementos del concepto de racismo que hemos presentado, nos atrevemos a agregar dos más que forman parte fundamental de este trabajo. Se trata de los conceptos de identidad y familia.

En primer lugar, es importante señalar que la identidad y el racismo son construcciones sociales; por tanto, la identidad se configura a partir de la interacción con los otros. Cuando hablamos de identidad se habla de un "nosotros" y de los "otros", separación que constituye el principio básico del racismo, ya que la identidad presupone la existencia de esos otros que tienen costumbres, valores y estilos de vida diferentes.

> En algunos casos, la formación de una identidad comunitaria incluye de entrada significaciones racistas, un proyecto más o menos explícito de segregación o de subordinación de un grupo por motivos raciales: recoge sentimientos y afectos racistas más o menos difundidos en el seno de la colectividad, los aglutina en una conciencia étnica, nacional y religiosa, y el conjunto adquiere una fuerza de movilización que debe mucho a la intervención de agentes políticos y doctrinarios, a ideólogos y a élites que otorgan a la acción su dimensión política. En otros casos, por el contrario, el racismo, cualesquiera que sean sus formas, sólo aparece visiblemente en el curso de la evolución del movimiento o al final del mismo, en la crisis o el debilitamiento de otros referentes identitarios, como si constituyese un núcleo resistente que cristaliza una vez agotados otros elementos de sentido (Wieviorka, 1992: 245).

El otro elemento que hemos agregado al concepto de racismo es el de familia; en primer lugar, porque es la familia la fuente tradicional de identidad, es el grupo primario por excelencia y es donde se expresan las formas de racismo cotidiano; y en segundo lugar porque, como señala Casaús (2002), la familia reproduce la ideología dominante, en especial el racismo como elemento de autoafirmación de la identidad y de la cohesión de todos sus miembros.

Cabe señalar que el concepto de racismo como construcción social ha sufrido cambios. A partir de los años sesenta del siglo pasado, el término sufre, como ha señalado Miles (1989), un proceso de inflación conceptual. En relación con este tema, Taguieff (1992) distingue como atributos del racismo contemporáneo los siguientes desplazamientos: del discurso de la pureza de la raza biológica hacia el de la identidad cultural auténtica, de la desigualdad hacia la diferencia, y de la expresión de un racismo declarado a uno indirecto e implícito.

Finalmente, en la mayoría de las doctrinas racistas y, consecuentemente, en las definiciones de racismo, se han superado en muchos casos los componentes biológico y jerárquico. Esto ha llevado a hablar de un racismo sin razas o neorracismo. En cuanto a este punto, Balibar (1990) plantea que en el neorracismo se suele sustituir la categoría de raza o etnia por la de migrante. Se ha considerado que lo que se define realmente como racismo es la "naturalización" del comportamiento del hombre recurriendo al determinismo cultural y al rechazo de la mezcla de culturas. Por tanto, ahora se habla de racismo cultural. En este sentido, Colino (2009) apunta que, ante la imposibilidad de defender en público posturas totalmente biológicas, el racismo sufrió una metamorfosis para dar paso a lo que se ha llamado racismo cultural.

Formas de expresión del racismo

Tanto la sociología como la psicología social estudian las relaciones intergrupales e incluyen el estudio del comportamiento en situaciones intergrupales, de la conducta relacionada con estas situaciones, y de las creencias y actitudes del grupo propio de un individuo y de otros grupos que son relevantes para él. Las relaciones intergrupales competitivas, con espíritu de cooperación, hostiles o amistosas, están determinadas en gran medida por la lógica de las situaciones dentro de las cuales surgen.

En el proceso de interacción social se forman continuas opiniones de las personas con las que se trata. Es evidente que los juicios que se hacen están condicionados por factores muy diversos: en primer lugar, por lo que aprendimos en la socialización primaria;[27] en segundo lugar, por el sentir común del grupo en que vivimos y, sobre todo, por los mensajes que se distribuyen a través de los medios de comunicación; finalmente, por el tipo de interacción y por sus resultados. Por tanto, las opiniones que se expresan sobre los demás son representaciones aproximativas y distorsionadas, es decir, auténticos prejuicios, término que los psicólogos sociales definen como la representación, positiva o negativa, de un grupo social y de sus integrantes.

No hay duda de que, en algunas condiciones, todas las personas pueden mostrar hostilidad hacia grupos distintos al suyo, sean estos grupos sociales, nacionales, raciales, religiosos o de otro tipo. Sin embargo, tampoco hay duda de que, en otras condiciones, esta hostilidad puede modificarse. El mejor modo de predecir si una persona albergará actitudes hostiles hacia un grupo particular y cuál será el contenido de esas actitudes, es analizar cómo comprende la situación intergrupal y, por ende, cómo le afecta en su conducta.

Cuando el individuo se encuentra en el proceso de socialización secundaria[28] y se enfrenta con los grupos de referencia, se puede presentar una tendencia a desarrollar estereotipos sobre ellos, que se muestran como prejuicios, y una propensión a tratarlos sobre la base de categorías como la discriminación.

El prejuicio, la discriminación o la segregación, entre otros factores, son formas de racismo que se presentan tanto en la socialización primaria como en la secundaria. A partir de ello puede señalarse que en la familia, como institución socializadora, es donde tiene lugar, primeramente, la construcción de la identidad. Al adquirir ésta, también se adoptan

[27] Esta socialización es la primera por la que el individuo atraviesa en su niñez y por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. Ésta se da en los primeros años de vida, se remite al núcleo familiar y se caracteriza por una fuerte carga afectiva. La socialización primaria termina cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo.

[28] Socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a explorar nuevos sectores del mundo objetivo de la sociedad a la que pertenece. Es la internalización de submundos —realidades parciales que contrastan con el mundo de base adquirido en la socialización primaria— institucionales o basados sobre instituciones. Se caracteriza por la división social del trabajo y por la distribución social del conocimiento (Horton y Hunt, 1998: 325).

los sentimientos de pertenencia a un determinado grupo, lo cual lleva al individuo a ejercer prácticas de exclusión y, en muchos casos, de discriminación o intolerancia.

Los modos verbales y no verbales de comunicarse, los significados y sentidos compartidos por el medio social que rodean al recién nacido, las memorias del pasado, los valores, actitudes, tradiciones, hábitos, costumbres, gustos, prejuicios, expectativas y símbolos sociales, van llegando a los niños y niñas en crecimiento a través, primero, de los adultos más cercanos que narran e interpretan las experiencias del pasado y, después, mediante nuevas y variadas influencias en la escuela, con los amigos, en la comunidad y, por supuesto, a través de los medios de comunicación.

Hemos señalado en otro momento que el racismo implica prácticas diversas, como exclusión, actos discriminatorios, actitudes negativas hacia el otro considerado diferente o agresiones verbales, entre otras muchas formas. Por ello, es importante analizar esta diversidad de formas en las que se puede presentar el racismo.

También es preciso señalar que, de acuerdo con la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales* de UNESCO (1978), el racismo es toda teoría que impone la superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos, que da a algunos el derecho a dominar o a eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que hace juicios de valor basados en una diferencia racial. Como puede apreciarse, esta declaración da al concepto un contenido muy amplio, cercano al de exclusión o rechazo a los otros. Asimismo, añade que el concepto de racismo engloba las ideologías fundadas en los prejuicios raciales, los comportamientos discriminatorios, las disposiciones estructurales y las prácticas institucionalizadas que provocan la desigualdad racial, así como la idea falaz de que las relaciones discriminatorias entre grupos son moral y científicamente justificables.

De este agregado se desprende que hay varias formas en las que el racismo se expresa, como prejuicios, discriminación, segregación, violencia, intolerancia o etnocentrismo. El "prejuicio" es una de las formas elementales del racismo que puede observarse en conversaciones de la vida cotidiana; por ejemplo, es común escuchar el uso de la forma impersonal "ellos" o "esos" para referirse de manera negativa a personas o grupos de personas. Ejemplos de este tipo se observan en San Cristóbal, donde comúnmente se escucha decir de manera despectiva "esos indios" o "los indios son todos delincuentes", entre otras expresiones derivadas del prejuicio. El "prejuicio" se refiere literalmente a un juicio prematuro o previo —un pre-juicio—, a una opinión preconcebida y arbitraria normalmente dirigida hacia un grupo social —y no necesariamente hacia un individuo particular—. Los prejuicios pueden ser positivos —valorados como "buenos"— o negativos —valorados como "malos"—, aunque normalmente la carga valorativa de los prejuicios es de naturaleza adversa u hostil. Así, los prejuicios constituyen opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, a miembros individuales de dichos grupos (Billig, 1984: 575-576).

Horton y Hunt (1998: 416) señalan que el prejuicio presenta cinco raíces principales. Una es nuestro etnocentrismo, que nos inclina a pensar bien de aquellos que pertenecen

a nuestro grupo y mal de los otros. Otra es el simple hecho de que todos los días hacemos juicios de personas a las que conocemos poco; los estereotipos, aunque nunca son completamente exactos, son guías fáciles. Una tercera es que generalizamos a partir de nuestra propia experiencia con individuos de otros grupos. Además, se tiende a escoger estereotipos que apoyan nuestras creencias acerca de cuáles deben ser las relaciones y privilegios de los diferentes grupos. Finalmente, se tiende a desarrollar prejuicios contra las personas que compiten con nosotros.

De este modo, la persona con prejuicios tiene una opinión negativa y desfavorable de los otros. El prejuicio es una actitud, una disposición. Cuando una imagen prejuiciada sobre una persona o un grupo social se perpetúa, da lugar al "estereotipo" — que procede de las palabras griegas *stereos* (sólido) y *typos* (marca) —. En Los Altos de Chiapas puede citarse, a modo de ejemplo, el estereotipo de que los indígenas son "sucios".

Entre los numerosos factores socioculturales que contribuyen a fomentar el prejuicio destacan: la heterogeneidad de la población, la ignorancia y las dificultades de comunicación e información, la existencia de rivalidades y conflictos, o las leyendas y tradiciones que apoyan la hostilidad. Por tanto, el prejuicio se acentúa en las sociedades donde los sectores dominantes o privilegiados se sienten amenazados, y adquieren extraordinaria virulencia en los periodos de conflicto.

Zanfrini (2004: 71) señala que el prejuicio se basa en uno o más estereotipos, es decir, en creencias socialmente compartidas y culturalmente condicionadas sobre las características de una categoría de personas. Es una imagen de otro grupo o categoría de personas compartida por el grupo. Los estereotipos pueden ser positivos —bueno, bondadoso, amigable, trabajador—, negativos —oportunista, malo, sucio, haragán, flojo— o mixtos. Los estereotipos se aplican indiscriminadamente a todos los miembros del grupo estereotipado sin hacer diferencias individuales. Asimismo, pueden definirse como la atribución de características psicológicas generales a grupos humanos grandes. No hay duda de que el contenido de los diversos estereotipos tiene sus orígenes en tradiciones culturales generalizadas en exceso que pueden estar relacionadas o no con experiencias comunes, pasadas o presentes.

Un estereotipo, por muy "acertado" que sea, es decir, aunque refleje características objetivamente más difundidas entre los miembros de un determinado grupo que entre la media de la población, no podrá aplicarse jamás a todos los miembros del grupo. Tanto si ha surgido de una experiencia directa como si es fruto de un condicionamiento social, el estereotipo desdeña la variabilidad interna del grupo y no satisface la necesidad de articular la relación entre lo universal y lo particular (Zanfrini, 2004: 75).

De un modo bastante formal, el problema de los estereotipos es el de la relación entre conjuntos de atributos que varían en dimensiones continuas y discontinuas. Por ejemplo, las clasificaciones por nacionalidades o grupos raciales son, en su conjunto, discontinuas porque se clasifica a la mayoría de la gente como X o Y, y raras veces como algo intermedio (Tajfel, 1984: 160).

Por tanto, cuando hablamos de estereotipo necesariamente ha de hablarse de categorización social, ya que el estereotipo implica atribuir características determinadas a los individuos o grupos sociales. En este aspecto, Tajfel (1984: 161) plantea tres afirmaciones empíricas sobre la categorización social. La primera es que los rasgos o características personales pueden tratarse empíricamente como dimensiones. La segunda afirmación es que, a través de la experiencia cultural y personal, dimensiones como "inteligente", "perezoso" o "sincero" están asociadas subjetivamente con clasificaciones de la gente en grupos. La tercera afirmación se refiere a dos consecuencias de la tendencia a simplificar con el fin de resolver la situación. Son dos aspectos que pueden describirse del modo siguiente: cuando una clasificación está correlacionada con una dimensión continua, habrá una tendencia a exagerar las diferencias en esa dimensión entre los ítems o características que pertenecen a grupos distintos, y a minimizar estas diferencias dentro de cada uno de los grupos.

Todo estereotipo es una construcción del otro en el marco de ciertas estructuras de poder que fijan las diferencias y las vuelven intrínsecas, homogeneizando y reduciendo el grupo a un conjunto de rasgos que distorsionan la identidad (Castellanos, 2003: 37). La inseparable valoración positiva y negativa de los estereotipos funciona para imponer una determinada relación de poder, confrontando y reconociendo supuestas cualidades del grupo estereotipado según intereses en disputa y según la capacidad de interpelación del sujeto.

Si hablamos de grupos, no pueden dejar de considerarse las funciones sociales que tendrían los estereotipos. Tajfel (1984: 175) considera dos funciones sociales: en primer lugar, su papel al contribuir a la creación y el mantenimiento de ideologías de grupo que justifican una diversidad de acciones sociales; en segundo lugar, su papel al ayudar a conservar y crear diferenciaciones positivamente valoradas de un grupo respecto a otros grupos sociales. De esta manera, la incomprensión entre los distintos grupos humanos, que lleva implícita casi siempre la discriminación, es un fenómeno que se basa en el llamado "prejuicio racial", que es una forma desfavorable del prejuicio en general.

La discriminación consiste en la inferiorización del otro en términos de derechos o beneficios y este trato diferenciado puede dar lugar incluso a la humillación. Ejemplos de discriminación evidentes son las restricciones de acceso a lugares públicos, a escuelas o a empleo. Es preciso señalar que de los prejuicios y estereotipos surgen las prácticas discriminatorias, dado que esta última es la situación en la que una persona o grupo son "tratados" de forma desfavorable a causa de los prejuicios o estereotipos, generalmente por pertenecer a una categoría social distinta. Entre las categorías que sustentan los prejuicios y la discriminación se encuentran la raza, la orientación sexual, la religión, el rango socioeconómico, la edad y las discapacidades.

La discriminación es un comportamiento, una práctica. Sin embargo, no siempre existe un enlace automático entre el prejuicio y la precondena, ya sea en forma de discriminación o de racismo. El que una persona exprese prejuicios negativos hacia un grupo determinado

no significa que, efectivamente, muestre actitudes hostiles hacia cada miembro individual de dicho grupo. Por ejemplo, pudiera suceder que un individuo identificado con la población mestiza de San Cristóbal de Las Casas —un coleto— tenga prejuicios en contra de los indígenas de la región y, sin embargo, busque establecer algún tipo de relación laboral con ellos sin manifestar discriminación; más aún, el trato podría ser respetuoso y amable. O podría suceder que un individuo identificado como indígena tuviera prejuicios —negativos— hacia los coletos, pero en los hechos su relación estuviera impregnada de servilismo y gentileza hacia los mestizos.

También puede suceder lo contrario, que exista discriminación con ausencia de prejuicios. Por ejemplo, imaginemos el caso en que un mesero —indígena o mestizo— de algún restaurante en San Cristóbal de Las Casas niegue el acceso a un niño indígena que pretende vender pulseras tejidas. Podría ser que el mesero no tenga ningún prejuicio hacia el niño vendedor, pero, obedeciendo las políticas del establecimiento, es él quien debe prohibir la entrada a cualquier vendedor ambulante —con la coincidencia de que la mayoría de los vendedores ambulantes son indígenas—, por lo que realiza una práctica discriminatoria.

En las relaciones étnicas, la discriminación consiste en tratar a las personas con base en la clasificación del grupo, más que en sus características individuales. La discriminación ocurre cuando, al contratar a un empleado, al admitir estudiantes en la escuela, al alquilar una casa, al elegir un cónyuge o en cualquier situación, aceptamos o rechazamos a una persona debido a su identidad étnica, de género o a otro factor diferenciador. Entonces, puede afirmarse que la discriminación es, por lo general, el comportamiento observable o la expresión comportamental del prejuicio; es el tratamiento en categorías de una persona por el hecho de pertenecer a un grupo específico.

Algunas de las condiciones que crean el prejuicio y la discriminación son bastante obvias, pero los factores que mantienen estas prácticas por un período de tiempo son tal vez menos obvios. Estos factores indudablemente tienen que ver con la estructura social, la dinámica individual de las personas y, por supuesto, la cultura.

Cuando hablamos de la estructura social se puede decir que, una vez que se han establecido el prejuicio y la discriminación contra un grupo, las formas de comportarse hacia el grupo rechazado se convierten en normas sociales, entendiendo éstas como las actitudes compartidas por los miembros del grupo aceptado, de manera que esperan que todos tengan o compartan la misma actitud.

Una persona puede "elegir" hasta cierto punto la posibilidad de no creer en los estereotipos y calibrar bien los datos disponibles, especialmente aquellos que desmienten los prejuicios (Zanfrini, 2004: 84). Sería constructivo hacerlo, ya que las consecuencias funcionales de los prejuicios y estereotipos son alimentar ideologías racistas o dar una cierta legitimidad a las conductas discriminatorias.

Por otro lado, la segregación implica separación espacial y se expresa manteniendo al grupo racializado a distancia. Las expresiones más notables de segregación racial en

términos espaciales y socio-clasistas han sido el gueto y el *apartheid*. La segregación social se refiere a la separación de los individuos que integran una comunidad, por entenderse heterogéneos o no, asimilables en función de criterios ideológicos, étnicos, religiosos o de otra naturaleza. La segregación sería equivalente a la discriminación, pero en el plano institucional "es una forma institucionalizada de discriminación reforzada legalmente o por las costumbres" (Allport, 1954: 15) que tiene la especificidad de construir límites espaciales de algún tipo entre los miembros del propio grupo y de los grupos rechazados.

La segregación consiste en la separación de un grupo social mediante la creación de distancias físicas, reservándoles espacios propios. La segregación inscribe las relaciones intergrupales en el espacio, produciendo la organización geopolítica de un hábitat —desde un barrio a un país—, ya mediante procesos sociológicos no organizados o a través de la intervención de instituciones, leyes, reglamentos o violencia más o menos establecida (Wieviorka, 1992). Sin embargo, no toda segregación tiene connotaciones raciales. Así, por ejemplo, ciertas formas de segregación étnica están regidas por los movimientos migratorios y por el reagrupamiento sobre criterios de comunidad de origen. La segregación racial, en cambio, obstaculiza la participación hasta bloquearla y conduce al aislamiento residencial del grupo racializado. Suele seguir el siguiente patrón: penetración, invasión, consolidación y hacinamiento.

En este sentido puede señalarse que la disputa por el territorio y el espacio social marca el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas. Los pueblos mesoamericanos vivieron en ciudades, pero desde la Conquista fueron reducidos a la condición de colonizados y convertidos en indios; se les niega la capacidad para la vida urbana y, recurrentemente en la historia, se les oculta, se desconoce su presencia y se disminuye su significado demográfico y su participación en la vida social urbana (Castellanos, 2003: 84). Por ejemplo, desde tiempos inmemoriales las élites han percibido amenazas a su territorio y, en el caso concreto que aquí se trata, la invasión indígena de la ciudad es parte de la memoria de los habitantes de la ciudad de San Cristóbal. En este sentido, encontramos un discurso que difunde el temor que produce el otro a través del rumor constante de que los indígenas un día invadirán la ciudad y expulsarán a los mestizos.

La "violencia" constituye la forma extrema en que se manifiesta el racismo. Esta violencia puede ser la que proviene del individuo —actos de violencia más o menos aislados sin contenido político— o aquella que ejerce el mismo Estado. Entre las formas de expresión del racismo se incluye la violencia, materializada tanto en amenazas y lenguaje insultante, como en agresiones físicas y violencia contra la propiedad.

Un breve repaso a la historia nos muestra que, en Occidente, el racismo ha adoptado formas violentas, agresivas o sutiles. Se elaboró toda una construcción ideológica basada en teorías aparentemente científicas para justificar etnocidios, genocidios, matanzas, torturas, linchamientos, robos, explotación, opresión, dominación o alienación. Estas formas de expresión del racismo no necesariamente se suceden unas a otras y pueden

tener su causa en problemas sociales, económicos, creencias religiosas, sentimientos de temor o amenazas a la identidad comunitaria.

Por otra parte, la "intolerancia" es cualquier actitud irrespetuosa hacia las opiniones o características diferentes de las propias. Tiene como consecuencia la discriminación hacia grupos o personas —que puede llegar a la segregación o a la agresión— por el hecho de que éstos piensen, actúen o simplemente sean diferentes. Las múltiples manifestaciones de la intolerancia poseen en común la elevación como valor supremo de la propia identidad, desde la cual se justifica el ejercicio de la marginación hacia el otro diferente. A menudo la intolerancia está ligada a manifestaciones de odio racial, nacional, sexual o étnico, o a otras formas de comportamiento que discriminan a ciertas personas. En sus encarnaciones o manifestaciones, consagran como valor superior no a la persona con sus propias y diversas identidades, sino a la propia identidad enfrentada a la de los demás.

> La intolerancia es la actitud de rechazo por parte de un grupo generalmente mayoritario de las creencias y las prácticas de otro grupo generalmente minoritario, porque considera que tales creencias y prácticas constituyen una amenaza para la solidaridad del propio grupo o para sus intereses materiales y simbólicos. El fundamento principal de este tipo de discriminación es la diferencia cultural y la percepción de que la cultura minoritaria representa un peligro para la reproducción de la cultura dominante (Giménez, 2005: 41).

La intolerancia es una de las manifestaciones del racismo e implica, de cualquier forma explícita o implícita, tanto la inferioridad de algunos colectivos étnicos, como la superioridad del colectivo propio. Cualquier tipo de racismo implica necesariamente discriminación, segregación, rechazo a la cultura y a valores ajenos y algún tipo de violencia.

"Etnocentrismo", por otra parte, es el acto de entender y evaluar otra cultura de acuerdo con los parámetros de la nuestra, y de emplear los patrones de la cultura propia para juzgar la ajena. En la vida cotidiana, el etnocentrismo es perceptible en los juicios de valor de quienes ven a las personas de otras culturas como raras o atrasadas. El etnocentrismo tiene su origen como concepto teórico a partir del estudio de los comportamientos y las formas de relación entre los grupos. Se trata de un fenómeno social que puede manifestarse en cualquier conjunto de individuos e implica distinción entre la pertenencia o no al propio grupo, la consideración como superior de la forma de vida del mismo y la discriminación entre grupos. Aguilera (2002) define el etnocentrismo como la actitud por la que un grupo considera que tiene un puesto central respecto a los otros grupos y valora de modo más positivo sus propios logros y particularidades que los de los diferentes. En este sentido, las prácticas racistas más comunes se presentan porque muchas personas consideran que las culturas indígenas son inferiores a la de los mestizos, y frecuentemente señalan que los indígenas son "incivilizados", por lo que se consideran superiores a éstos.

Hoy el racismo se presenta como una amenaza bastante real, lo cual se debe al curso cada vez más acelerado de la crisis económica y social y al desempleo, trastornos que han afectado el modelo de integración entre sociedad y Estado. Sin embargo, en el contexto global se hace imperativo fomentar la tolerancia y el respeto hacia lo diferente y contamos con diversos agentes para hacerlo, como la familia, los medios de comunicación, las instituciones religiosas, clubes y escuelas, que son los agentes que colaboran en la internalización de actitudes, valores, juicios y estereotipos acerca de la convivencia y de la relación con otros pueblos, culturas y religiones.

Los estereotipos y las relaciones interétnicas varían a lo largo del tiempo y según el contexto histórico, agudizándose en momentos de tensión y confrontación. Las circunstancias en que las imágenes racistas se vuelven explícitas pueden estar asociadas al cambio y a hechos percibidos como amenazas a intereses específicos. Muchas imágenes se producen y reproducen en condiciones de desconocimiento, lejanía y extrañeza y no son exclusivas de la proximidad y la interacción social. Además, éstas pueden ser comunes entre distintas clases, espacios públicos y privados, y contextos regionales. Por lo anterior, debemos seguir profundizando en los mecanismos de su producción y reproducción a partir del reconocimiento de que estas imágenes tienen una matriz ideológica cultural, se difunden desde los discursos dominantes y emergen en determinadas dinámicas de las relaciones sociales, por ejemplo, como recurso en situaciones de conflicto que atraviesan al conjunto de la sociedad.

Ideología y racismo

Para el análisis de las relaciones interculturales y de las ideologías e identidades que intervienen y se reproducen, es preciso discutir sobre la concepción socialmente arraigada de que no existe racismo en países como México y de que ciertas políticas de asimilación no expresan una ideología racista. Por otro lado, cuando se reconoce la existencia de estas políticas, son vistas siempre como benévolas por su carácter inclusivo.

Por ello, no se pueden analizar las prácticas y los discursos racistas sin pensar en lo que implica el concepto de ideología. Al hablar de ideología entendemos que se trata de un conjunto de construcciones mentales con diferentes grados de racionalización y distintas formas discursivas social e históricamente condicionadas. Su necesaria referencia a la práctica social conlleva una dimensión moral y política en la que se tensa la producción de los significados que dan sentido a las relaciones sociales establecidas.

Todas las formas de exclusión, explotación, discriminación y violencia en las que descansaba el poder colonial y contra las que lucharon los pueblos indígenas, no hubiesen podido sostenerse sin la legitimación de una ideología que justificara su descalificación según las formas de dominación particulares y los agentes que la ejercían. El racismo colonial no era un sistema sólo discursivo, capaz de representar al indio suficientemente inferior para legitimar la dominación; el racismo se manifestó en todas sus formas en las relaciones sociales y estructuró una sociedad jerarquizada.

La aportación de Manheim (1987: 47) al concepto de ideología estriba en dos cuestiones: que las ideologías pueden diferenciarse según su adscripción a una u otra clase en la estructura social —contraponiendo ideología y utopía— y que la dinámica histórica de confrontación entre clases decide el carácter ideológico o utópico de la posición dominante o dominada.

Geertz plantea dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión. Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas, mientras que, según la teoría de la tensión, éstos atienden a un permanente esfuerzo por corregir el desequilibrio socio-psicológico (1992: 177).

Por lo anterior se observa que el análisis del racismo ha asumido diversas posturas ideológicas que transformaron el concepto. Miles (1993) denuncia que la ambivalencia del concepto se debe a que está excesivamente vinculado a la jerarquización social y a la producción social de sentido a partir de un factor socio-racial basado en el color de la piel y porque, en la mayoría de los casos, el análisis del racismo elaborado por sociólogos y antropólogos ha carecido de una perspectiva histórica. La postura de Miles es muy acertada al señalar que el concepto se ha extendido demasiado hasta llegar a sacarse de contexto en las ciencias sociales anglosajonas para definir cualquier práctica, manifestación, actitud o emoción. Propone una elaboración del término racismo, definido exclusivamente como ideología, para analizarlo desde una perspectiva histórica en el contexto de una sociedad de clases y articularlo con otros conceptos, como los de género y nación (Miles, 1993: 53).

La ideología racista puede identificarse por una serie de elementos:

1) Su referencia a prácticas de discriminación social en cualquier sociedad y grupo social sin circunscribir el análisis al color de piel o a la jerarquización social.
2) La referencia a patrones que generen prácticas de desigualdad y a estrategias destinadas a excluir a cualquier grupo social. Esta exclusión puede estar basada en elementos biológicos o culturales.
3) Su manipulación como cuerpo teórico coherente o como estereotipos y mitos que se construyen y se reelaboran para legitimar la diferencia, de modo que ha servido para dar una explicación satisfactoria y una interpretación del mundo a un grupo determinado.
4) Su carácter no estático y adaptable a las necesidades del grupo dominante, al que proporciona mecanismos de exclusión según la coyuntura política; de ahí que estas prácticas excluyentes se institucionalicen desde el Estado.
5) Su articulación con otros discursos de desigualdad como el sexismo y el nacionalismo y, en esa medida, potencia su capacidad de movilización y amplía su discurso de exclusión a otros sectores de la población (Miles, 1993: 82).

Para Cohn, ideología es "un conjunto de esquemas de interpretación que operan en un segundo plano en los procesos de comunicación, imponiendo formas de percepción y de concepción del mundo que son relevantes para la distribución de poder y de prestigio en una sociedad" (2002: 138). Tales esquemas de interpretación expresan los niveles del proceso ideológico a través del propio proceso de producción del lenguaje y de las estructuras de relaciones sociales constituidas.

Prácticas y discursos racistas

Tradicionalmente, los estudios sobre racismo se han enfocado en aspectos macroestructurales, sean éstos históricos o socioeconómicos, mientras que en el campo de la psicología social se ha observado una tendencia a focalizar los prejuicios y a centrarse en las actitudes y valores racistas.

Es hasta la última década del siglo pasado cuando surgió una mayor preocupación por los discursos que expresan prácticas sociales discriminatorias, entre las que destacan, especialmente, las diferentes formas de reproducción cotidiana del racismo en el complejo proceso de la comunicación pública e interpersonal (Van Dijk, 2007: 86). Este tipo de discursos, como expresión, confirmación o legitimación de opiniones, actitudes e ideologías del grupo social o étnico dominante, contribuye a la reproducción del racismo y de las formas de dominación vigentes.

Van Dijk (2007: 192) presenta dos formas comunes de discurso racista: a) dirigido al "otro diferente", y b) sobre el "otro diferente". Este trabajo de investigación se alinea con la última caracterización. Así, se pretende estudiar cómo en una estructura social profundamente marcada por las jerarquías sociales, económicas y de clase, los discursos de exclusión contribuyen a la reproducción de las marcadas desigualdades vigentes, por lo que serán tema de reflexión las prácticas, argumentos y representaciones que naturalizan las condiciones de miseria y explotación de los grupos subordinados.

Como Billig (1984) subraya, el sujeto racista no es un ser pasivo cuya mente repite mecánicamente lo que recibió, sino que es un ser que piensa y argumenta su discurso. Esa complejidad está implícita en la reproducción del racismo. No sólo las sociedades e instituciones producen prácticas racistas —discursos o prácticas lingüísticas incluidas—, sino que los discursos racistas contribuyen también, de forma significativa, a la reproducción de prejuicios y concepciones que son asimilados acríticamente como parte de los procesos de socialización, subjetivación e intersubjetivación. Y así, categorizaciones, identificaciones, normas y conocimientos son permanentemente procesados en la dinámica de las prácticas lingüísticas desarrolladas en las interacciones sociales. Por ese motivo, coincidiendo con Van Dijk (2009), se destaca la necesidad de mostrar también los discursos críticos de tales prácticas racistas y de identificar especialmente la construcción sociohistórica y cultural de tales ideas.

Los discursos y las prácticas institucionales refuerzan identidades regionales más inclusivas de la diversidad sociocultural, sea para legitimar su poder hacia dentro, sea para reafirmarse frente al centro o hacia el extranjero. ¿Cómo llegan estos discursos a los espacios de la cotidianidad?

En ámbitos familiares se reproducen valoraciones que desalientan en forma parcial o definitiva el uso de la lengua propia, la indumentaria y cualquier signo que revele su origen en los espacios públicos, lo cual refleja la interiorización de un sistema fincado en la jerarquización de clases y de grupos socioétnicos. La denigración de los indígenas puede expresarse en la propia percepción de la familia cuando se trata de clasificar a sus miembros y afirmar su identidad. En este sentido, Castellanos señala que:

> Las élites coletas y sancristobalenses nunca han expresado inclinación ni gusto por el uso de indumentaria de ninguna etnia de la región, y sus pasajeras alianzas con los indios durante los años de la revolución no exigieron estas proximidades; tampoco han mostrado preocupación por ocultar su desprecio hacia los indios. Los funcionarios de los gobiernos estatales y municipales portan, ocasionalmente, en actos oficiales, el sombrero y el chuj tzotzil de Chamula y Zinacantán ofrecidos por los anfitriones (autoridades y representantes de las comunidades) para compartir lo propio y como gesto de una voluntad de aproximación, o en actos de proselitismo político (Castellanos, 2003: 77-78).

Estos discursos y prácticas no son exclusivos de determinadas relaciones sociales y no marcan las relaciones interétnicas sólo en el ámbito laboral, en la familia y en espacios vecinales. Los medios de comunicación —radio o televisión—, el teatro o la escuela refuerzan estas representaciones de carácter etnocéntrico, discriminatorio y racista que reproducen las desigualdades. No son sólo los actores el objeto de análisis, sino los discursos, su difusión, las condiciones en las que se reproducen, sus consecuencias y la oposición a ellos. Incluso, como dice Guillaumin en Castellanos (2003: 131), el racismo no se reduce al rechazo y al uso de términos peyorativos porque incluso puede expresarse en un "discurso elogioso".

Utilizamos aquí la expresión "prácticas racistas" como una forma para sintetizar las relaciones sociales de desigualdad y diferencia, apelando al universo simbólico e ideológico en el que se realizan —el discurso racista, por ejemplo— y a las condiciones socio-materiales de producción de relaciones intergrupales que generan tales prácticas. Las "prácticas racistas" son todas aquellas en las que se evidencia que un grupo es receptor desigual de recursos, servicios, medios de comunicación, economía o lenguaje. Estos hechos presuponen procesos de decisión que discriminan entre personas, pero también presuponen escasez de haberes e involucran decisiones sobre la valía de las personas y su adecuación para que se les asignen esos recursos escasos.

Las "prácticas racistas" incluyen acciones intencionales y crean patrones de desigualdad o de resistencia. La producción de grupos diferenciados sobre criterios racistas se vale de

muy variadas estrategias y prácticas, entre las que incluimos desde el prejuicio hasta la discriminación, emplea recursos variados y revierte en una diversidad de consecuencias.

Etnia, etnicidad y racismo

El concepto de etnia ha sido uno de los más debatidos en los ámbitos de la antropología y de las ciencias sociales. En los años sesenta, cuando los antropólogos decidieron abandonar viejas denominaciones para los "pueblos" y "tribus", pues muchas de esas palabras habían adquirido connotaciones colonialistas, entró en el lenguaje común el uso de categorías como grupos étnicos y etnicidad (Díaz-Polanco, 1992: 79).

De acuerdo con Casares (1982: 46), la palabra "étnico" deriva del griego *etnos* —raza, nación, tribu—, que a su vez deriva de *etnikos*, palabra que originalmente significaba "perteneciente a las naciones". Casares señala que su primer uso en las ciencias sociales se atribuye al antropólogo David Riesman (1953), aunque fue Frederick Barth (1969) quien realizó una de las principales conceptualizaciones sobre etnicidad y cuya influencia ha trascendido a muchos otros campos de las ciencias sociales. Banton (1999: 34) proporciona una definición de etnia y etnicidad que subraya la importancia de la percepción subjetiva de pertenencia basada en tres requisitos. Una etnia existe en sentido completo cuando: a) una parte de la sociedad más amplia es percibida por el resto como diferenciada por el lenguaje, la religión o la patria ancestral; b) cuando los miembros de ese grupo se perciben a sí mismos del mismo modo, y c) cuando los miembros de la minoría —al menos— participan y comparten actividades en torno a su origen o cultura común.

El concepto de etnicidad, de acuerdo con Brah (1994: 809), parte de la emergencia de las condiciones culturales, políticas y económicas compartidas para construir "narrativas culturales" sobre estas condiciones de vida. El estudio de la etnicidad descansa en el proceso de diferenciación cultural y en el desarrollo y mantenimiento de la conciencia étnica y de la identidad.

La relación entre racismo y etnicidad es un tema abierto en las ciencias sociales, especialmente a la luz de los conflictos que se presentan en la actualidad, como movimientos sociales, armados o no —un caso es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas—. Éstos han hecho ver cuán estrecha se presenta en la realidad social la relación entre racismo y etnicidad, pues numerosos discursos nacionalistas o racistas incluyen criterios culturales o simbólicos que pretenden desprenderse de los criterios biologistas heredados de algunas de las líneas cientificistas del racismo tradicional. La distinción entre criterios biologistas de pertenencia y de exclusión racial es muy difícil y vuelve ambivalente la relación entre racismo y etnicidad. De acuerdo con Casares (1982: 42), el antirracismo contemporáneo reivindica el respeto a la diferencia étnica y se ignora cualquier posible conexión entre criterios biológicos o científicos, toda vez que proporcionan las bases de nuevas formas de racismo del grupo dominante.

En síntesis, la diferencia entre grupo racial y grupo étnico, entre raza y etnicidad, es que la categorización racial y las prácticas racistas se han empleado como plataforma para excluir a los otros del acceso a privilegios o derechos, mientras que un sentimiento compartido de etnicidad ha servido habitualmente de base para la creación de un grupo incluyente. Un grupo estará mucho más sólidamente construido cuantos más rasgos distintivos sirvan de base para su identidad (Barnes, 1992: 259). Así pues, como señala Banton (1999: 199), la diferencia entre racismo y etnicidad no estriba tanto en la naturaleza de los grupos, sino en tratarse de procesos sociales distintos que pueden ser experimentados o desempeñados por un mismo grupo.

Teniendo en cuenta ese panorama, las posiciones sobre la pertinencia de la utilización del concepto "etnia" en lugar de "raza" presentan varias confusiones.[29] En primer lugar, se produciría un error semántico si se utilizara el término etnia para designar a un grupo humano determinado cuyos miembros comparten el sentimiento de poseer un origen, una historia, una lengua o un destino comunes y son conscientes de su unidad —una especie de categorización de pertenencia racial que se pretende criticar—; de esa forma, la etnicidad nos ubicaría en la noción de identidad, que remite a su vez a la de cultura.[30] En segundo lugar, la etnicidad puede ser vista como una instancia identitaria inmutable, invariable y no accesible al cambio y a los condicionamientos de los ámbitos políticos, económicos y sociales. Este tipo de posiciones son defendidas por las corrientes esencialistas y culturalistas, que consideran al individuo como una persona que sólo puede identificarse con su grupo de origen. Finalmente, relacionado con lo anterior, es decir, con los esencialismos, existiría la posibilidad de que se niegue a la persona la decisión de pertenecer o no a determinado grupo identitario y cultural.

El concepto utilitario de etnia, si bien permite prescindir del término raza, en realidad deja un espacio más o menos amplio para los factores físicos, una suerte de biologismo, que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los denominados grupos étnicos, puesto que el término raza es un recurso más bien de carácter subjetivo utilizado por los diferentes actores de una sociedad determinada.[31] Desde esa perspectiva, el peligro más grande relacionado con lo étnico es el de amplificar la visión relativista de las culturas, según la cual las etnias son entidades específicas, autónomas e iguales entre sí.

---

[29] Lo más común es encerrar la noción de raza en la de etnia. Hay muchos ejemplos al respecto. Uno de ellos es el que menciona que un grupo étnico es una colectividad en el marco de una sociedad más amplia que tiene antecedentes comunes reales o putativos, recuerdos de un pasado común y uno o más elementos simbólicos que sirven de centro cultural y definen la identidad del grupo, como familia, religión, idioma, territorio común, nacionalidad o apariencia física (Crowley, 1993: 98).

[30] La confusión respecto a las terminologías sobre etnicidad vinculadas con el problema de la identidad individual y grupal se complica cuando se introducen categorías como nación, nacionalidad o identidad nacional (Díaz-Polanco, 1992: 85).

[31] El concepto utilitario de etnia se relaciona con el uso instrumental que se hace de él, por ejemplo, cuando determinada persona utiliza su condición étnica para obtener beneficios o combatir las desigualdades materiales de que es objeto en una sociedad. En términos generales, esta "instrumentalidad" de lo étnico viene dada por el nivel de "conciencia" que la persona desarrolle sobre su pertenencia a un grupo (Díaz-Polanco, 1992: 88).

Sobre este punto, no es inusual que ciertas colectividades culturales se definan como superiores o consideren inferiores otras culturas. Cuando existe una revaloración positiva de los atributos identitarios de cierto grupo o comunidad social, suele emplearse el término etnicidad. Por el contrario, cuando se aplica a una serie de características negativas de los grupos identitarios, se denomina etnicismo. Esto implica que las denominaciones pueden ser usadas por un espectro amplio de sectores sociales, dependiendo de la posición que éstos ocupen dentro de la estructura de poder en un estado nacional.

En todo caso, si la llamada identidad étnica va a verse afectada por su relación con las identidades nacionales y la pertenencia de sus miembros a distintas clases y segmentos de la sociedad, existiría la posibilidad de analizarla en tres niveles: a) como un sentimiento individual de pertenencia a una comunidad, exista o no realmente dicha comunidad; b) como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad y salir a la escena política, y c) en relación con las imposiciones estructurales que asignan a los grupos y a los individuos un lugar en la sociedad con arreglo a su identidad étnica (Díaz-Polanco,1992: 69).

Estos elementos y significados explicarían el auge de lo étnico y de las teorías al respecto, pero al parecer existiría un consenso general en que el tratamiento de lo étnico en varias dimensiones de la política y la ideología encubriría doctrinas y comportamientos racistas de varios sectores sociales. De esta forma, puede señalarse que tanto el racismo como la identidad son procesos de construcción social; por tanto, no se puede estudiar el racismo si no se analiza cómo se construyen los procesos de identidad, ya que el individuo, al identificarse con un grupo determinado, se siente perteneciente a él, adopta sus discursos y prácticas, y establece relaciones con miembros del mismo grupo. Aunado a esto debe señalarse que las prácticas y discursos racistas son parte constitutiva de los procesos de reproducción social y cultural y de relaciones articuladas más amplias, en primer lugar en el grupo primario —familia—, posteriormente en los grupos secundarios —escuela, iglesia, amigos—, y no podemos dejar de mencionar las agencias culturales —medios de comunicación masiva—.





Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

3. Familia y reproducción social

La familia es el espejo
de la sociedad.
Víctor Hugo

Familia: dimensiones y modelos de análisis

Una de las características fundamentales del ser humano es el hecho de vivir en sociedad; las personas, para poder satisfacer sus necesidades biológicas, psicológicas y sociales, requieren siempre de participar y moverse dentro de diferentes grupos en su vida cotidiana. Esto es, desde el nacimiento hasta la muerte invariablemente realizamos actividades dentro de conglomerados como la familia, la vecindad, el equipo deportivo, el trabajo, la escuela o la ciudad, y todos ellos requieren del complemento de la conducta de otros individuos. Es por medio de esa permanente interrelación como vamos obteniendo los satisfactores que nos permiten cubrir las amplias necesidades que todo ser humano tiene. Entre estos grupos resalta por su importancia la familia, considerada como el núcleo primario y fundamental para proveer la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, y sobre todo de los hijos, quienes por su carácter dependiente deben encontrar plena respuesta a sus carencias como requisito para lograr un óptimo resultado en su proceso de crecimiento y desarrollo.

La familia ha demostrado ser un núcleo indispensable para el desarrollo de las personas, quienes dependen de ella para su supervivencia y su crecimiento. Para todo individuo, la autosuficiencia es algo imposible, aunque la autonomía sólo se produce en un grado relativo.

Barbagli (1987: 34) ha señalado tres dimensiones bajo las cuales se ha expresado la realidad familiar en la literatura internacional y se ha entendido el término familia: la estructura familiar, las relaciones familiares y las relaciones de parentela. La primera

comprende al grupo de personas que viven bajo el mismo techo, su amplitud y composición, y las reglas con las cuales se forma, se transforma y se divide. La segunda incluye las relaciones de autoridad y de afecto al interior de este grupo de corresidentes, los modos a través de los cuales éstos interactúan y se tratan, así como las emociones y los sentimientos que manifiestan el uno con el otro. La tercera se refiere a las relaciones existentes entre grupos distintos de corresidentes que tienen lazos de parentesco, la frecuencia con la cual éstos se ven, se ayudan, elaboran y persiguen estrategias comunes para acrecentar, o al menos para conservar, sus recursos económicos, su poder y su prestigio.

Estas dimensiones pueden ayudar a organizar el mapa cognitivo de las formas de estructuración del parentesco y la familia que se ha construido en distintos campos disciplinarios. Permiten a su vez identificar los aspectos que tocan las investigaciones sobre esta temática y establecer un balance de los conocimientos acumulados y de las líneas de investigación que hace falta cubrir. Teniendo en cuenta las tres dimensiones mencionadas arriba trataré de reconstruir cómo se ha presentado el proceso de conformación de la familia nuclear en nuestro país. Su definición ha sido el resultado de varios debates en torno a la definición del término familia y de las formas históricas que ha asumido.

Para comprender la importancia que tienen en el análisis actual es necesario describir cuál era el modelo dominante bajo el que se construyó buena parte de la sociología de la familia, la forma que asumió el análisis hasta los años sesenta del siglo XX y los cuestionamientos que recibió en la década de los setenta. El asunto de base se resume en estos términos: al transitar de una sociedad simple a otra compleja, de formaciones histórico-sociales tradicionales a modernas y, por lo tanto, contemporáneas, la familia, antes extensa, se volvía nuclear. En ese tránsito, la familia se modificó tanto en su estructura, como en sus relaciones y funciones. Desde el punto de vista de las funciones, de una estructura polifuncional —unidad de producción y consumo, detentadora de los mecanismos de transmisión cultural de los valores y de las normas, de integración social de sus miembros, de socialización primaria y secundaria de las nuevas generaciones, de control de la propiedad y de satisfacción de las necesidades de los sujetos que cohabitan—, la familia perdió potencialidad en muchas de sus funciones, las cuales fueron asumidas, entonces, por agencias externas a ella —la escuela, la fábrica, el mercado en sentido amplio o la Iglesia—. Se caracterizó entonces por una función eminentemente expresiva: la estabilización de la personalidad adulta y la socialización primaria de los niños. El aumento de la división del trabajo, con el relativo proceso de especialización funcional de los subsistemas que componían el sistema social y la industrialización, constituyó el factor principal que influyó en el cambio de la familia.

Barcia (2003: 31) señala que el concepto de familia surgió en el mundo romano y poco tenía que ver con el matrimonio —unión legal del hombre y la mujer—. Este vocablo deriva de *famulus,* que era el nombre que recibían los esclavos domésticos; por lo tanto, lo que distinguía a este grupo eran precisamente los esclavos que residían en el *domus*, la casa, con sus señores, y no la relación conyugal ni la progenie de los amos. Se trataba de lo que

se conoce como familia patriarcal. Entre los romanos, el matrimonio de esclavos se definía como contubernio y nada tenía que ver con la familia o la plebe; es decir, los que no eran patricios —forma de aristocracia que tiene en cuenta el prestigio— vivían en concubinato.

La familia comienza a ser tenida en cuenta por la sociología a finales del siglo XIX y principios del XX. Tras las aportaciones de Durkheim y Le Play se comienzan a deshacer los mitos sobre la pervivencia de la familia tradicional, principalmente por la ruptura que originaron los procesos de industrialización, urbanización y migración. Pero la sociología positivista privilegia el análisis de las funciones, por lo que su interés se dirige a precisar el cambio y la pérdida progresiva de éstas en una evolución histórica (Chacon, 2003: 15).

La tesis de la existencia de un proceso de progresiva simplificación de las estructuras familiares, que se presenta todavía en forma dominante en la sociología hasta los años sesenta, derivó de una instancia evolucionista que, a partir de pensadores del siglo XIX, permeó y condicionó también las reflexiones sociológicas del siglo pasado, creando una continuidad que vinculaba idealmente a Durkheim —quien formuló la "ley" de contracción progresiva de la familia—, con Parsons —quien sistematizó los procesos de cambio en las estructuras familiares en términos de nuclearización y de especialización funcional— (Estrada, 2003: 45).

Durkheim (2001: 89) rechazó una concepción de la familia en términos de grupo natural y la definió como una institución socialmente determinada. Consideraba la familia nuclear conyugal como el punto de llegada de una evolución en el curso de la cual dicha institución se contraía cuanto más se ampliaba el ámbito social con el que el individuo estaba en relación inmediata. Del clan exógamo amorfo, que constituía la primera agrupación político-doméstica, se pasó a la familia clan —uterina o masculina—, a la familia agnada no dividida, a la familia patriarcal romana, a la familia paterna germánica y a la familia conyugal —monogámica— moderna. Esta forma familiar era el resultado de la ley de contracción progresiva que resume y da cuenta de la evolución que ha caracterizado a la institución familiar.

Parsons (1955: 98) concentró su reflexión en el contexto de la clase media urbana americana, asumiendo como centro de análisis no sólo la familia, sino la relación familia-movilidad social. En efecto, consideró la familia nuclear —compuesta por los padres y los hijos dependientes— aislada de la parentela particularmente "adecuada" para transmitir el sistema de valores de la sociedad americana, centrada en lo que se puede definir como una filosofía del éxito o del logro social. Y esto era así porque el resultado primario de la unidad familiar, bajo el perfil sociológico, consistía en la organización de la motivación individual. En específico, el valor de la integración con los parientes era un resultado negativamente correlacionado con la determinación de la lógica adquisitiva o con la ambición del éxito personal.

Para Flaquer (1998: 186) el concepto de familia, en su acepción amplia, dista mucho de ser fácilmente operativo. En sus acepciones de uso más común, se refiere al conjunto de los parientes de una persona, es decir, a todas las personas con las cuales esa persona

sostiene un vínculo de parentesco por parte de madre o padre. En su acepción estrecha, el concepto se suele utilizar para referirse al grupo de individuos que en un momento determinado convive bajo un mismo techo. Asimismo, en ocasiones se entiende por familia sólo al grupo constituido por el padre, la madre y los hijos solteros.

Para los psicólogos, la familia es sobre todo un grupo social, un nivel intermedio entre el individuo y la sociedad, el espacio donde se desarrolla la identidad individual por cuanto en su interior se produce la socialización primaria que abarca, como parte del aprendizaje básico para la vida en sociedad, la terminología y los rituales asociados al parentesco.

La familia debe proveer la satisfacción de las necesidades integrales de las personas y sienta las bases de la supervivencia física y espiritual del individuo. A través de la experiencia familiar, de la comunicación y de la empatía, es como los miembros de la familia deben desarrollar lo esencial de cada uno de ellos; encuentran en ella el refugio y la alimentación material y anímica que permite dar un sentido existencial humanista a su vida. En la familia se va creando y fortaleciendo una interdependencia material y emotiva entre quienes la integran. Se forma un sentimiento de comunidad, de pertenencia, el nosotros frente al yo individual. Son estos procesos los que configuran el vínculo consanguíneo y dan historicidad a la familia (Laing, 1988: 25). Y en este sentido de pertenencia se habla también del proceso de construcción de la identidad.

En la cultura mexicana se da, como denominador común, un tipo de familia que se ubica dentro de lo que se ha llamado familia tradicional, con el padre como centro, alrededor del cual giran las actividades económica y social. Él da un marco de referencia de valores filosóficos, morales y religiosos para la mujer y para los hijos y, además, de acuerdo con su ocupación y con el monto de sus ingresos, determina la clase social a la que pertenece el grupo (Leñero, 1968: 45).

Ciertas sociedades conservan estructuras familiares características por el relativo aislamiento en que viven. Al margen de esto, puede afirmarse que en las sociedades occidentales se encuentra toda la gama de situaciones familiares posible. Factores de carácter económico y político, así como tradiciones culturales, determinan los tipos de hogares existentes en cada sociedad. Aunque en las sociedades contemporáneas tiende a atenuarse el lazo que ata al individuo con el destino de su familia —analizado por la sociología como proceso de individualización,[32] mediante el cual el ser humano se construye un destino con su esfuerzo y sus méritos personales—, muchas veces, a contrapelo de la tradición familiar o a pesar de ella, y más a menudo de lo que se suele considerar en el estudio de la movilidad social, el impulso y el apoyo de la familia constituyen un factor determinante en ciertas definiciones profesionales, en la elección de pareja y en otros muchos proyectos económicos y sociales en los que el individuo se ve inmerso a lo largo de su vida (Flaquer, 1998: 56).

---

[32] Según la definición de Lluis Flaquer (1998), la individualización o individuación supone la liberación de los actores familiares de sus posiciones adscritas tanto dentro como fuera del hogar, con lo cual se les abre la posibilidad de acceder a los puestos a que aspiran mediante el esfuerzo y según sus méritos.

Ofrecer una definición exacta de familia es una tarea compleja debido a las enormes variedades que encontramos y al amplio espectro de culturas existentes en la sociedad. La familia como institución ha demostrado ser el núcleo indispensable para el desarrollo del individuo, el cual depende de ella para su supervivencia y crecimiento; por tanto, existen diversas formas de organización familiar y de parentesco. Básicamente seis tipos de familias han sobresalido a lo largo de los años, aunque ello no quiere decir que sean las únicas formas de organización familiar. Éstas son: las familias extensas o consanguíneas, las nucleares o elementales, las monoparentales, las reconstituidas o rehechas, las homosexuales y las adoptivas.

La familia extensa o consanguínea nos sitúa ante la dimensión más amplia de la familia. Desde el eje vertical recoge las sucesivas generaciones de padres a hijos, y desde el horizontal incluye las diferentes familias formadas por los colaterales, hermanos de una misma generación con sus respectivos cónyuges e hijos. En la sociedad actual, su estructura no es tan nítida como se presenta en estas dos dimensiones (Valdivia, 2008: 15).

La familia nuclear es la unidad familiar básica que se compone del padre, de la madre y de los hijos. De acuerdo con el *Censo de población y vivienda* de 2010, a nivel nacional, en México, la mitad de los hogares existentes responde al esquema de familia nuclear, mientras que la quinta parte continúa conformada por familias extensas donde conviven varias generaciones y parientes diversos. En este censo, el porcentaje que va en aumento es el de los hogares compuestos por una diversidad de arreglos domésticos, como los formados por uno solo de los progenitores con sus hijos —monoparentales—, por parejas sin hijos, por una sola persona o unipersonales, por reagrupamientos familiares con los hijos de parejas anteriores, por personas sin parentesco alguno que deciden compartir sus vidas de forma perdurable —corresidentes—, y por familias y hogares formados por parejas o personas del mismo sexo.

La familia monoparental es aquella familia nuclear que está compuesta por un solo progenitor —padre o madre— y uno o varios hijos, y entre las razones para formar una familia de estas características se encuentran las siguientes: decisión personal de ser madre soltera, abandono del hogar por parte de la madre o del padre —es más frecuente que el abandono sea por parte del padre—, el fallecimiento de uno de los progenitores, la separación de los mismos o el divorcio, aunque también se considera la inmigración, dado que algunos padres se van durante largos períodos a otro país y dejan a cargo de la madre el cuidado de los hijos. Este fenómeno se denomina también del "padre ausente".

Las familias reconstituidas o rehechas son las compuestas por un progenitor con o sin hijos que se une a otra persona con o sin hijos. De este tipo de familia provienen las figuras del padrastro o la madrastra. Valdivia (2008: 20) afirma que la estructura de las familias reconstituidas se complica porque, de ser los cónyuges solos los que reconstruyen la familia, pasan a tener uno o los dos la tutela de los hijos, y más si completan la familia con hijos propios.

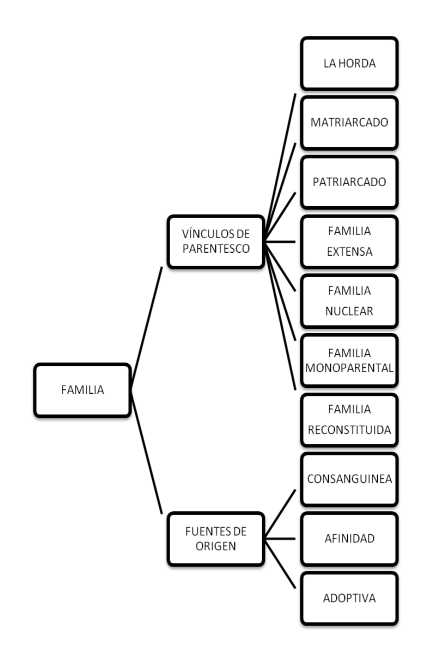
Las familias homosexuales son aquellas compuestas por personas del mismo sexo. Actualmente varios países están aprobando y reconociendo las diferentes uniones civiles

y matrimonios entre homosexuales. En México, el 21 de diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, en la ciudad de México, aprobó por mayoría de votos el establecimiento de la alianza entre personas del mismo sexo, incluyendo su derecho a la adopción. Esto convirtió al Distrito Federal en la única entidad federativa de México, y en la primera en América Latina, que aprueba este tipo de unión.

Finalmente, a un lado de la familia consanguínea se encuentra, en un número menor, la familia adoptiva, la cual está integrada por padres e hijos entre quienes no existe relación de consanguinidad, pero que forman una plena y duradera comunidad de vida. Este tipo de familia no se constituye a partir del hecho biológico de la generación, sino que nace a partir de un acto de voluntad. Hay quienes la llaman familia del corazón.

El proceso histórico que ha atravesado la familia se resume en la Figura 3, donde presentamos los diferentes vínculos de parentesco de la familia, así como las fuentes de origen de los mismos.

Figura 3: Proceso histórico de la familia



Fuente: elaboración propia.

Familias, hogares, unidades domésticas

Un aspecto de suma importancia en este tema es el de la terminología para distinguir las relaciones familiares. El concepto de familia, tal y como usualmente se utiliza, suele implicar otro, el de hogar. Ambos conceptos nunca han sido unívocos, aunque se empleen como tales, por lo que es necesario hacer ciertas precisiones al respecto, especialmente ahora que las formas de convivencia de los individuos se distancian cada vez más de las tradicionales.

Desde el punto de vista sociológico, el término familia incluye diversas realidades, aunque generalmente se aplica a las personas con quienes uno vive y a las que está unido por lazos de matrimonio o de consanguinidad; el término puede extenderse a los padres, a los descendientes no directos o a los parientes políticos (Wall, 1983: 7). Además, el término familia también se utiliza para designar un grupo social y una institución. Como grupo social, la familia está constituida por personas de diferentes género y edad, vinculadas por lazos de sangre, legales o consensuales, y cuyas relaciones se caracterizan por la intimidad, la solidaridad y la duración.

Por su parte, el hogar tiene un significado más restringido y específico porque se refiere a la residencia compartida, a la familiaridad y a las actividades en colaboración. El hogar se define como una unidad económica y social constituida por el conjunto de individuos —o uno sólo— que conviven habitualmente bajo el mismo techo y ocupan la misma vivienda. Como define Roussel, "el hogar es la unidad elemental de solidaridad cotidiana, unidad que se expresa a través de la permanente cohabitación de sus miembros" (1987: 443).

La familia, como una unidad, está subordinada a su vez a la estructura de la sociedad en la que se encuentra inserta. El individuo, para el logro de los bienes y servicios que sus necesidades le demandan, necesita entrar en comunicación con sus semejantes dentro de diferentes grupos, como la escuela, la oficina, el hospital, la Iglesia o el club, los cuales integran propiamente la llamada estructura social. Esta última es el resultado de las redes de relaciones y de la conducta de los individuos que forman una comunidad y que proporcionan, con su actuar, una serie de características a esa sociedad, constituyendo así el carácter social. Tales rasgos distintivos configuran la personalidad de los miembros de la sociedad, es decir, los van modelando en tal forma que su actitud pasa a fortalecer la estructura, las pautas y los valores de esa comunidad. Así como el niño va adaptándose a los lineamientos que la familia le impone, a su vez ésta se va asimilando a las normas que la sociedad en general le determina. Toda actividad y conducta del individuo dentro de la sociedad está regulada por normas que pueden ser familiares, morales, tradicionales, religiosas, políticas o económicas; pero, aunque el contenido de las normas puede variar y adecuarse a cada caso específico, su proyección es institucional.

En este sentido, cuando el individuo no cumple con las diferentes pautas que la sociedad le impone, se hace acreedor a una sanción como el ridículo, el rechazo, el remordimiento o la intervención judicial del Estado. De igual manera, para la familia como institución existe

un conjunto de coacciones o de presiones destinadas a ajustar la actitud de sus integrantes a los valores imperantes en la sociedad y a las normas sociales reconocidas. Sus miembros tienen que configurar su conducta según los patrones que la sociedad impone.

Si definimos la familia como una asociación que se caracteriza por una relación sexual lo suficientemente precisa y duradera como para proveer protección y crianza a los hijos, encontramos que el grupo familiar gira alrededor de la legitimación de la vida sexual entre los padres y de la formación y cuidado de los hijos. En este sentido, la familia ha demostrado históricamente ser un núcleo indispensable para el desarrollo del individuo, el cual depende de ella para su supervivencia y su crecimiento.

Una definición más sociológica de la familia puede ser la siguiente: una agrupación por parentesco que se encarga de la crianza de los niños y de satisfacer algunas otras necesidades humanas (Salles, 2004: 279).

La familia es la institución social básica a partir de la cual se han desarrollado otras instituciones conforme la creciente complejidad cultural las ha hecho necesarias. Como todas las instituciones, la familia es un sistema de normas y procedimientos aceptados para lograr que se lleven a cabo algunos trabajos importantes y definirla no es fácil puesto que el término se utiliza en múltiples formas. De este modo, una familia puede ser: 1) un grupo con ancestros comunes; 2) un grupo de personas unidas por la sangre o el matrimonio; 3) una pareja casada con hijos o sin ellos; 4) una pareja no casada, con hijos, o 5) una persona con hijos. También los miembros de una comuna pueden llamarse a sí mismos una familia, pero generalmente no pueden ocupar una casa en un área dividida en zonas para “residencias de una sola familia”.

Nuevas formas familiares

La familia actual se caracteriza por su naturaleza plural, la variación de su estructura, la temporalidad de las uniones y la singularidad de los papeles que desempeñan sus miembros como padres, madres, hijos u otros, pero hoy la familia se muestra variable y compleja.

La familia, entendida como la unión de personas que comparten un proyecto vital de existencia en común que se quiere duradero (Palacios y Rodrigo, 2001: 33), supone el desarrollo de vínculos de confianza, intercambio e interdependencia entre sus miembros y el afianzamiento de la pertenencia grupal, así como una evolución tanto en el plano individual, como en el grupal.

Históricamente, la familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo del individuo, tanto desde el punto de vista material como psicológico. En el seno de la familia preferentemente, o al menos en primer término, tienen lugar los procesos de reproducción social. Al mismo tiempo la familia ha sido una unidad de trabajo, producción y consumo y, aunque sus funciones han experimentado transformaciones, básicamente su papel no ha cambiado. Lo que ha cambiado han sido los modelos de familia, así como los procesos de formación de la misma.

En el contexto de los países occidentales, hasta fechas relativamente recientes la vía legitimada socialmente de formación de la familia era el matrimonio como paso previo a la reproducción, la cual tenía lugar casi exclusivamente dentro de la pareja conyugal, por lo que el matrimonio era un paso inintercambiable para el inicio de la actividad sexual, de la vida en pareja y de las funciones de reproducción. Pero la secuencia del proceso ha variado, y ha variado más radicalmente en unos pasos que en otros. En primer lugar, el inicio de la actividad sexual entre la pareja precede al matrimonio cada vez en mayor medida, al tiempo que la familia se ha disociado de la función procreadora. Ello se debe, por un lado, a que en la segunda mitad del siglo pasado la anticoncepción ha experimentado tales mejoras y avances que su eficacia es casi perfecta y, por otro lado, a que los mitos sobre la virginidad han ido desapareciendo y a que cada día es mayor el control de la natalidad. Por motivos como los anteriores, actualmente los individuos tienen más libertad en su vida sexual, por lo que muchos jóvenes posponen el matrimonio o lo excluyen de manera definitiva sin renunciar por ello a relaciones sexuales estables y sin verse comprometidos por una prole si no la desean.

Al estar disociadas la actividad sexual y la reproducción, pueden tenerse hijos cuando se considera el momento adecuado, pero la vida en común con frecuencia inicia con el solo condicionante de disponer de los recursos económicos para ello; luego ya vendrán, o no, el matrimonio y los hijos. Así, la secuencia se altera más frecuentemente en el primer paso, es decir, el matrimonio ya no marca el inicio de la relación sexual.

Existen hoy en día, pues, diversas formas de convivencia. Algunas resultan de divorcios o separaciones, que transforman familias en monoparentales —ya sea bajo la responsabilidad del padre o de la madre—, o que pueden desembocar en familias formadas con hijos de distintas uniones; ello ha complejizado el panorama familiar y ha incrementado de manera exponencial las posibles situaciones familiares. No es que en el pasado no existiera el divorcio o no hubiera familias de padres separados e hijos de uniones no matrimoniales; sin duda existían pero eran menos frecuentes y reconocidas que en la actualidad. En décadas recientes se ha producido un incremento de las uniones consensuales y un descenso de las tasas de nupcialidad y fecundidad, así como un aumento del número de divorcios y de parejas sin hijos. También existe un reconocimiento social y jurídico de uniones de personas del mismo sexo, con derechos, incluso, de adopción. Como consecuencia de ello han proliferado nuevas formas de familia y de relaciones entre sus miembros.

Pero estos hechos no revisten igual intensidad en todos los países de nuestro entorno cultural, sino que perviven aún marcadas diferencias. Por ejemplo, la cohabitación o los nacimientos habidos de uniones consensuales no registran en los países del sur de Europa las cifras que presentan en los nórdicos, y la tasa de divorcio alcanza en Estados Unidos, en los países escandinavos y en algunos centroeuropeos, magnitudes que multiplican varias veces la de los países mediterráneos, entre otros factores porque en estos últimos países las leyes que permiten el divorcio son aún recientes o porque establecen condiciones de reparto patrimonial que no acepta alguno de los cónyuges.

Aunque anteriormente la preocupación de los teóricos de la familia estaba centrada en describir las tendencias evolucionistas desde formas primitivas de familia, en el siglo XX esas preocupaciones desaparecieron casi por completo, de modo que la atención prioritaria se dirige ahora a detectar hacia dónde va la familia. Esta orientación responde a los intensos cambios en su interior y en el escenario donde se desenvuelven, como las transformaciones en su estructura, la reducción de su tamaño, el aumento de la inestabilidad matrimonial y divorcio, el crecimiento de las nuevas modalidades de familias monoparentales, el aumento de mujeres en el ámbito laboral o el aumento de familias reconstruidas —donde al menos uno de los cónyuges es divorciado y aporta hijos menores de su anterior unión—, así como la unión de parejas homosexuales.

Para abordar los estudios de familia, una manera interesante y de amplias posibilidades empíricas consiste en retomar la idea de la identidad familiar por las implicaciones que tiene para el estudio de los sentimientos de pertenencia, los valores, los proyectos de futuro y, en general, la creación de sentidos y el bienestar personal. Por lo demás, la identidad familiar atraviesa cualquiera de los restantes temas mencionados, ya sea porque la familia es una de las principales instituciones que caracterizan, sustentan y diferencian algunas otras identidades —religiosas, nacionales o étnicas— o porque en el escenario familiar, aunque no sea el único, se imitan, reelaboran, o rechazan las identidades que cada niño encuentra "disponibles" a medida que crece y se favorece la gestación de nuevas identidades que a los niños, jóvenes o viejos les pueden resultar más atractivas que aquellas que la sociedad les ofrece ya hechas.

(Re)producción y relaciones familiares

Lo que de universal tiene la cultura para instituir modalidades privadas de relación constituye la base misma de la producción de rasgos culturales con características particulares. Es decir, las familias y sus integrantes no son receptores pasivos de la cultura, sino activos, y sus capacidades de interpretar les permiten producir, mediante un abanico variado de sentidos y prácticas, formas particulares de relacionarse y de vivir la cultura. Por esto es posible aludir al hecho de que una familia nunca es igual a otra, a pesar de compartir ciertos rasgos básicos.

Cabe señalar que las relaciones familiares y los elementos culturales por ellas creados varían según la situación espacio-temporal y económica del grupo familiar —no es lo mismo una familia de clase obrera que burguesa; no es lo mismo vivir en el Distrito Federal que en la ciudad de San Cristóbal; es muy distinto pertenecer a la generación de 1968 que haber nacido en 1990—. Estas ubicaciones añaden atributos a las idiosincrasias individuales y grupales, estimulando diferencias y formas desiguales de apropiación.

Las familias elaboran una multiplicidad de elementos culturales de naturaleza original a partir de condiciones relacionales y las que recaen sobre su producción social. O sea, una distribución *a priori* desigual —visualizada a partir de las variaciones

en la apropiación de la cultura— determinará *a posteriori* posibilidades desiguales de producción (Salles, 2004: 256).

El concepto de reproducción social se refiere al modo como son producidas y reproducidas las relaciones sociales. En esta perspectiva, el concepto es entendido como la reproducción de la totalidad de la vida social, lo que engloba no sólo la reproducción de la vida material y del modo de producción, sino también la reproducción espiritual de la sociedad y las formas de interpretación a través de las cuales el individuo se posiciona en la vida social. De esa forma, el concepto se refiere a la reproducción de determinado modo de vida, de lo cotidiano, de valores, de prácticas culturales y políticas y del modo como se producen las ideas en la sociedad, ideas que se expresan en prácticas sociales, políticas o culturales, y en padrones de comportamiento que acaban por permear toda la trama de relaciones de la sociedad (Yáñez, 2004: 54).

La noción de reproducción social tiende a emplearse para designar dos tipos de procesos: por un lado, la relativa permanencia de las instituciones, las relaciones y las formas sociales, y, por otro, la herencia de la pertenencia de clase, en ambos casos con inclusión no sólo de los procesos materiales de permanencia o replicación, sino también de los mecanismos simbólicos de legitimación de los mismos y sus resultados. En un caso se aplica al orden social y a las instituciones que lo forman; en el otro, a los individuos y a su inserción en ese orden.

La reproducción social es un fenómeno similar al de la reproducción económica pero de mayor amplitud. La reproducción de la sociedad capitalista, por ejemplo, comprendería no sólo los factores de producción y las dotaciones iniciales de los individuos y grupos que intervienen, sino de instituciones no propiamente o no exclusivamente económicas, como el estado moderno o la familia, así como la legitimidad de unas y otras (Bourdieu y Passeron, 1970: 45).

De la Torre (2003: 115) señala que, a primera vista y pensando de una manera tradicional —o autoritaria—, la reproducción social pudiera parecer un proceso simple: los mayores enseñan, transmiten y forman; los pequeños aprenden, reciben y son formados; los medios inculcan y los receptores asimilan; las estructuras de poder imponen y los subordinados aceptan. Sin embargo no es así, aunque lamentablemente hoy en día muchas familias continúen creyendo que es algo sencillo y unidireccional —algunos padres y maestros piensan que se crean identidades como se tallan esculturas— y en las instituciones escolares todavía se intente formar, educar y enseñar de la manera "bancaria" que criticó Freire (1970).

De la reproducción se hacen cargo varios sujetos y ámbitos relacionales —con distintos grados de institucionalización— entre los que cobra importancia la familia. También puede llamarse reproducción social a los procesos por los que los individuos nacidos en una clase o grupo social terminan perteneciendo a ellos como adultos, o a los procesos por los que los adultos de una generación transmiten su posición de clase a sus descendientes a través del sistema educativo (Freire, 1970: 54).

En este sentido Casaús, en su estudio sobre racismo en Guatemala, señala que la familia como aparato ideológico cumple varias funciones al interior del núcleo oligárquico:

> Asegura la procreación y educación de nuevos miembros, formando en su seno a profesionales, tecnócratas e intelectuales, que le aseguren el poder y la hegemonía; reproduce la ideología dominante, en especial el racismo, como elemento de auto afirmación, de identidad y de cohesión de todos sus miembros; proyecta actitudes heterofóbicas, contribuyendo a crear un clima de agresiones, chistes y fobias contra el Otro; explica y justifica, mediante mecanismos de racionalización de carácter socio-racial, cultural, religioso y moral, la inferioridad del indígena y constituye el núcleo primario de internalización, reproducción y transmisión del racismo, y en este sentido las mujeres juegan un papel relevante (Casaús, 2002: 89).

Cabe subrayar la importancia de la familia como ámbito de socialización que, al funcionar de esta manera, constituye un espacio crucial en la formación de las identidades. La socialización en el contexto familiar es tomada como un conjunto de procesos que ocurren desde siempre en la relación del recién nacido con el otro —en general, la madre, el padre o las personas que conviven en el hogar—, relación que implica aspectos resignificadores que ocurren en el marco de la identificación, aunque es importante tener en cuenta que no todos los actos socializadores involucran un aprendizaje o una "enseñanza" intencional y racionalmente programada. Por otra parte, la socialización es considerada también en sus desdoblamientos posteriores, lo que impide referirla a un momento —o apenas a algunos— de la formación de la persona. En efecto, los "actos" socializadores acompañan al individuo desde su nacimiento y sólo terminan con la muerte.

A pesar de haber sido despojada de algunas de sus funciones y de la reactualización de otras heredadas del pasado, la familia contemporánea cumple aún varias funciones vinculadas con la reproducción en su carácter amplio. En este sentido, la producción y reproducción de la especie humana involucra fenómenos biológicos cuyo entorno es cultural. Para indicar una suerte de posición eufémica en relación con lo biológico, Lévi Strauss afirma que sin duda la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana (1968: 48).

Por otra parte, Salles (2004: 263) señala que, como la familia es histórica y variable, y como hay modelos familiares insertos y organizados por culturas y subculturas diferenciadas, la socialización desplegada en su marco constituye un acto de cultura que integra pasados —herencias— y elementos contemporáneos de culturas presentes. Pero la variabilidad de los modelos familiares se encuentra sumergida en la existencia de ciertos rasgos básicos que tienden a normativizar las relaciones familiares. Estos rasgos básicos, a pesar de estar vinculados a los imperativos de naturaleza biológica que inciden sobre la familia —el apareamiento, el sexo— y de poder ser remitidos a cuestiones de estructuras —como por ejemplo, la familia compuesta por padre, madre, hijos e hijas—, van más allá hasta ubicarse en determinados órdenes simbólicos (Salles, 2004: 264).

La familia como tal tiene diversos significados, pero un rasgo coincidente en algunos discursos consiste en considerarla como el ámbito principal —pero no exclusivo— de producción y reproducción de relaciones sociales de naturaleza íntima. En este sentido, las relaciones que unen a los diferentes miembros de la familia se inscriben en una perspectiva diacrónica, pues tienden a proporcionar las condiciones —para satisfacer necesidades de distinto orden: biológicas, de adquisición de normas de comportamiento moral o sexual— requeridas para la reproducción generacional del grupo.

En otro orden de cosas, las relaciones familiares se despliegan en diferentes dimensiones, aunque es un atributo de la familia nuclear la convivencia en un espacio común —la casa, el hogar—, compartido por sus miembros quienes, además, mantienen relaciones de variada naturaleza e intensidad con parientes localizados en otras casas y otros hogares. Salles (2004: 265-266) nos dice que los vínculos de los miembros de la familia con el espacio de convivencia y las normas que presiden la organización interna del grupo conformarán las características centrales de los patrones de residencia, que también se determinan mediante la ubicación geográfica relativa de un grupo familiar específico frente a los constituidos por sus ascendientes, descendientes y contingentes de la dinámica de la interacción intra e interfamiliar —vía redes de parentesco—.

Una característica que marca claramente el concepto de familia nuclear y que está también presente en el de familia extensa es la cohabitación. La cohabitación es la condición más general para transformar el ámbito familiar en un ámbito de producción de "relaciones íntimas" que se dan entre las personas que forman la pareja y la prole por ella procreada.

En realidad, la re-producción de nuevas generaciones que empieza en los ambientes familiares termina sobrepasando estos ambientes para encontrar elementos formadores en espacios relacionales de naturaleza no familiar, algunos de ellos institucionalizados —como, por ejemplo, la escuela en sus diversos grados, incluyendo la universidad— y otros que, sin serlo, cumplen una función crucial como ámbitos socializadores, tales como los grupos de amigos, de amigas o las bandas juveniles.

Simmel enfatiza la importancia de la pertenencia a grupos en la conformación de la persona. Lo que la persona es y lo que piensa está determinado por la naturaleza de su pertenencia grupal. Con referencia a esta cuestión afirma: "la génesis de la personalidad [es] el punto de intersección de un sinnúmero de influencias sociales y el producto final de herencias derivadas de una gran diversidad de grupos y periodos de ajuste" (Simmel, 1922: 35).

Esto apunta hacia el hecho de que la socialización es un proceso amplio que tiene lugar en el marco de la interacción —tomada en términos sociales— e implica no solamente la convivencia en grupos restringidos como la familia u otros, sino también la exposición a ambientes socializadores distintos a aquellos ubicados en el seno de contactos interpersonales, intra e intergrupales —es decir, ubicados en redes de relaciones—.

Como la socialización es un proceso en el que se construyen las identidades, se puede hablar de éstas como procesualmente constituidas y, por ello mismo, como cambiantes,

sin que esto implique restar importancia a la socialización primaria como componente crucial en la formación de identidades.

Berger y Luckmann (1983: 164), por su parte, mencionan que los procesos de socialización significan la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. En estos procesos, las estructuras objetivadas son aprendidas subjetivamente por medio de la socialización primaria y de la secundaria. La internalización de dichas estructuras sólo se observa cuando los individuos llegan a identificarse como parte de una sociedad y, por eso mismo, pueden adoptar los diversos roles y papeles socialmente aceptados.

Cabe recalcar la idea de que las identidades, al emerger de procesos de socialización que son transmisores y productores de cultura, pueden ser tomadas como culturalmente construidas. La transmisión de modelos culturales y de esquemas de interpretación implica la adquisición o asimilación más o menos crítica, o sea, la integración de rupturas, distancias o recreaciones mediante mecanismos conscientes o inconscientes.

Identidad familiar, espacios de reproducción y racismo

Los contenidos de los debates actuales sobre las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio y con los procesos de formación de identidades, así como con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de "prácticas sociales del recuerdo" que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia. Finalmente, también tienen que ver con los nuevos tipos de identidades.

En este proceso de identificación, las familias desarrollan prácticas de inclusión con los miembros de su grupo y de exclusión con quienes no pertenecen a su grupo o familia. En este sentido, se puede analizar el racismo en sus diversas formas, ya que el sentido de pertenencia hace que muchos individuos puedan llevar a cabo prácticas discriminatorias o de intolerancia, o marquen diferencias con los otros. Esto se presenta en muchos casos en la familia donde, como mencionamos, se dan también los procesos de reproducción y donde sus miembros aprenden las formas de racismo que practican los padres, hermanos o abuelos.

Las familias forman grupos y, en este sentido, una dimensión primordial del racismo es su naturaleza intergrupal. Fundamentalmente, la categorización, el estereotipo, el prejuicio y la discriminación afectan a los demás porque se cree que forman parte de otro grupo, de tal manera que los primeros son atributos de los miembros de un grupo. De este modo, las propiedades negativas que se atribuyen al grupo en general se aplican a sus miembros, pero se interpretan por igual y de modo intercambiable.

Al analizar la reproducción del racismo, nos referimos a los procesos de reproducción de grupos, es decir, de normas, valores, actitudes e ideologías que rigen sus prácticas, así como a las propiedades de conflicto y predominio entre los grupos. Para el racismo es

esencial una relación de poder o dominio de grupo, la cual es, fundamentalmente, una forma de control. Por tal motivo, el espectro y la naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitados por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de los miembros de un grupo dominante.

De esta manera, la presente investigación sustenta que la familia es una institución reproductora de prácticas y discursos racistas, y se constituye en una agencia de socialización y construcción de identidades en un espacio de racismo desde el ámbito privado. En el caso particular de esta investigación, se considera que el proceso de socialización permite que estas prácticas y discursos se reproduzcan en los ámbitos públicos y privados.

Así, siguiendo a Arendt, aunque la discriminación sea comprensible y hasta admisible en el terreno de lo privado —"yo escojo la pareja que quiero", "yo selecciono a mi compañero de cine"—, esa afirmación no es defendible en lo público y aún menos en lo político: "[la esfera privada] no se rige ni por la igualdad ni por la discriminación sino por la exclusividad" (Arendt, 2002: 52). Con todo, como la familia sigue y seguirá siendo un espacio privilegiado de aprendizaje y entrenamiento de las habilidades sociales, es importante identificar y alertar sobre los peligros que entraña todo tipo de discriminación en lo público y en lo político.


de higiene

Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

4. Re-construcciones de las identidades

Nadie puede ser esclavo
de su identidad, cuando
surge una posibilidad de
cambio, hay que cambiar.
Elliot Gould

Nosotros y los otros

Aunque las sociedades son muchas veces presentadas como culturalmente homogéneas, en realidad son heterogéneas. Esta heterogeneidad es concebida de modo jerárquico y asimétrico, de modo que unos son verdaderos ciudadanos y los "otros" tienen una ciudadanía "otorgada", disminuida, silenciada o negada. "Nosotros" y los "otros" denota la distinción entre los que se identifican entre sí como un grupo cultural y social y quienes no forman parte de él.

Parecen ser universales: "la [...] aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro, y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y finalmente sin odiarlo" (Castoriadis, 1985: 12). No obstante, esta manera de representar al otro tiene un largo recorrido histórico.

El proceso de identificación por oposición al otro ha existido siempre en la historia. Por ejemplo, los griegos antiguos dividían el mundo entre griegos y bárbaros, siendo los bárbaros los que no podían hablar griego, los que balbuceaban o mascullaban otras lenguas, aquellos con los que es difícil comunicarse y entenderse, por lo que se convertían así en los "otros" de la identidad griega. Sin embargo, como ha sostenido García-Gual (1992: 9), el principio de la diferencia de lenguaje muy pronto evolucionó hacia una forma de desprecio, de modo que quienes no hablaban griego fueron considerados atrasados, rudos, rebeldes e intelectualmente inferiores. La propia lengua griega facilitó esta

transición de la diferencia al desprecio. En este sentido, la palabra *logos*[33] tenía el doble significado de palabra hablada y razón, es decir, significaba tanto lenguaje inteligible como la realización del orden, de allí que el bárbaro que no podía hablar griego también se exponía a ser juzgado como irracional o falto de orden y lógica. Así, el bárbaro era, en principio, el que hablaba otra lengua, pero pronto pasó a ser visto como alguien intelectualmente "inferior", "más bruto" y "atrasado" que los que se comunican en griego, como si esta lengua fuera por esencia la raíz de la cultura. La lengua griega se había convertido así en el vehículo por excelencia de la razón. Por eso se puede comprender por qué Aristóteles, Eurípides e Isócrates justificaban la esclavitud como el resultado de la natural superioridad de los griegos y de la natural inferioridad de los bárbaros.

Dado que la lengua era la marca fundamental de la alteridad, los griegos se empeñaron en considerarla también como marca de identidad cultural. El énfasis en la lengua como factor de identificación les hizo menospreciar otros rasgos diferenciadores como la raza, la religión o los hábitos y las costumbres (García-Gual, 1992: 11).

Hay evidencia de que estos mecanismos de identificación también existían entre los diversos pueblos indígenas de la América precolombina. Por ejemplo, las crónicas de Sahagún narran cómo los nahuas consideraban a los otomíes "tontos", "perezosos" y "lascivos", tanto así que entre los nahuas se acostumbraba a llamar otomí a alguien que no entendía. De igual forma, consideraban a los huastecas como "borrachos" e "impúdicos" por andar sin taparrabos. Se daba allí también, como entre los griegos, la creencia de que la lengua náhuatl era más refinada y sofisticada que las lenguas toscas e inteligibles de los pueblos vecinos (León Portilla, 1992: 38).

Siguiendo con el proceso histórico de "nosotros" y los "otros", la imagen del otro da base a los mexicas para poner en evidencia lo que se tiene como despreciable o malo: el otomí es "tonto", el huaxteco "anda embriagado".

Acercarse a esta y otras imágenes elaboradas por los mexicas respecto de sus vecinos otomíes, huaxtecos, michhuaques y otros pueblos pone de manifiesto no sólo lo que atribuían de bueno y también de malo a sus vecinos, sino que deja entrever un profundo sentido de autoafirmación. Desde el punto de vista de los nahuas, y en particular de los mexicas, esos vecinos suyos que constituían su más próximo entorno cultural, a pesar de contar con algunos atributos positivos, eran viciosos, perezosos y mal vestidos.

Como señalábamos anteriormente, los mecanismos de identificación han existido en todo tipo de relaciones sociales y se manifiestan cuando el individuo atribuye incorrectamente a los "otros" sentimientos, impulsos o pensamientos propios que le resultan inaceptables.

Estos atributos negativos se encuentran en muchos de los comentarios de algunos de los habitantes de la ciudad, de modo que se suele decir a alguien cuando no dice buenos días: "Saluda, no seas indio" o "Pareces chamula, por indecente", o se suele creer que los indígenas

---

[33] *Logos* en griego significa: la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es decir, el razonamiento, argumentación, habla o discurso. También puede ser entendido como inteligencia, pensamiento, ciencia, estudio o sentido.

son "tontos" o que no entienden. En una conversación en uno de los hogares observados, la madre le explicaba la tarea a su hijo y el pequeño parecía no hacerle caso; entonces ella, muy indignada, le levanta la voz y le dice: "Pareces indio que no me entiendes. Ni haces caso".[34]

Como puede apreciarse, las reacciones de las personas al educar a sus hijos van en el sentido de hacer una comparación con los indígenas, enseñándoles que si hacen bien sus labores o si son "educados" todo está bien pero, cuando sus actos son malos o desobedecen las órdenes, se les compara de forma negativa con los indígenas.

Otro aspecto negativo que se atribuye a los indígenas y que ya hemos señalado es el de la embriaguez, de modo que, cuando un mestizo toma demasiado alcohol, se le compara negativamente con un indígena, como señala José Luis:

> Pero en general en la ciudad yo creo que ha sido una relación de respeto, siempre y cuando no se metan con uno no hay problemas, porque cuando se ponen de necios se vuelven irracionales, más si se emborrachan, se vuelven muy malcriados, como que se les sube todo el coraje y hasta miedo dan.[35]

El español: ¿la lengua dominante?

La idea de que "yo" soy el que sabe vivir adecuadamente, comportarse bien y hablar una lengua propia de gente refinada, es perceptible en los relatos de algunos de los entrevistados. "La gente de las comunidades son toscos, no saben obrar como es debido y sus lenguas son en realidad ininteligibles".[36] En este sentido, el idioma español crea una diferencia fundamental para los mestizos, quienes consideran que su lengua es más importante que cualquier otra, sobre todo que cualquier lengua hablada por los indígenas, de modo que se niegan a aprender alguna de estas lenguas.

> [...] al menos mis paisanos y yo no estamos dispuestos a aprender un dialecto, una lengua indígena [risas]. Muchos dirán que es necesario para la cuestión comercial, ¡no es necesario! Nosotros aquí en San Cristóbal estamos exigiendo que el indígena que viene hable español para que se incorpore a la civilización actual, al modernismo, a la vida actual, porque, por ejemplo, si usted compra una computadora, no viene en tsotsil, o un teléfono celular tampoco. Entonces, que aprendan español para que sean ciudadanos de primera con todos sus derechos y garantías individuales, sus derechos humanos. Entonces, por eso nosotros nos negamos rotundamente a aprender una lengua. Lo consideramos un retroceso.[37]

---

[34] Notas del diario de campo.
[35] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.
[36] Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.
[37] Entrevista realizada a cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

En las prácticas de racismo, resurge el idioma como un mecanismo de legitimación de los mestizos. Por ejemplo, muchos mestizos de la ciudad consideran comúnmente que quien habla una lengua indígena está en el "atraso", dado que su visión de modernidad implica hablar inglés o alguna lengua europea. Desde tiempo atrás, "los coletos" tienen la falsa idea de que si el indígena llega a la ciudad, es él el que tiene que aprender español, porque son ellos —los indígenas— quienes llegan a su casa y a su ciudad. También éste es un motivo por el cual los coletos no acuden a las comunidades indígenas.

En contraste, muchos indígenas parecen no percatarse de la discriminación que se presenta por el lenguaje, de modo que se puede concluir que no tienen tantos prejuicios como los mestizos.

> Como te digo, la fortuna de poder comunicarnos en ambos idiomas, tanto en tsotsil como en español [...] la relación para mí ha sido bastante buena. Me he topado con gente con mucho sentimientos, con mucho amor a la vida, con mucho respeto; entonces, yo no he encontrado esa diferencia que se dice hay. A lo mejor un desprecio por la gente, por la falta de comprensión, digo. Digo, en la manera de la gente de la comunidad ya me he comunicado con ellos y no veo por qué las peleas. Entonces, yo veo que es por la falta de comunicación y por no entender equis cosa se da la riña, se dan las respuestas demasiado feas en cuanto a la gente que no sabe hablar español.[38]

También hay numerosos ejemplos históricos en los que la oposición se exagera hasta fomentar la exclusión en diversos grados: de marcar la diferencia se puede pasar a la desconfianza, de ésta a la abierta hostilidad y, de ahí, a la agresión. Este proceso creciente de exclusión se ha dado demasiadas veces en la historia, por lo que no puede ignorarse.

En este sentido, Ugarteche (1998) señala que el siglo XVIII vive aún porque no estamos reconciliados con nuestras diferencias étnicas, sociales, culturales, históricas, raciales y geográficas. En la discusión de "nosotros" y los "otros", los otros son los indígenas que durante varios siglos han sido desvalorizados, menospreciados, insultados y estigmatizados. Lo más increíble es que nos encontramos en la segunda década del siglo XXI y "nosotros" seguimos nombrando a los "otros" como salvajes, terroristas o ciudadanos de segunda clase. Aunque pueden tener interés en ser considerados ciudadanos de primera clase, la intención es que sigan siendo de segunda.

Como señalamos anteriormente, el lenguaje es uno de los muchos mecanismos de diferenciación se señala al otro como inferior por considerar que el español es el idioma de los "ciudadanos de primera clase". Pero éste no parece ser un problema del que se percaten los mestizos ya que, como señala el cronista adjunto, son ellos, los indígenas, los que se han

[38] Entrevista a Narciso, líder indígena de la Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional de Chiapas (ALMETRACH), octubre de 2011.

considerado como ciudadanos de segunda; ¿realmente los indígenas se consideran así?, ¿es está su elección? Considero que no, pero ésta es la mejor forma en que se justifica la dominación.

Identidad: nosotros y los otros

Al hablar de identidad no puede dejarse a un lado el concepto de alteridad, por el que se entiende que las relaciones entre "nosotros" y los "otros", los diferentes, los que no son parte de nuestro mundo, están en general cargadas de fuertes emociones y ambigüedades. De acuerdo con Portal (2010: 78), el término "alteridad" aplica al descubrimiento que el "yo" hace del "otro", lo que implica el surgimiento de una amplia gama de imágenes de ese otro, del "nosotros", así como del "yo". Tales imágenes, más allá de las diferencias, coinciden en ser representaciones —más o menos inventadas— de personas antes insospechadas, radicalmente diferentes, que viven en mundos distintos dentro del mismo universo.

Es de especial importancia profundizar en quiénes incluimos en la categoría "nosotros" y quiénes en los "otros". Nuestro modo de situarnos ante "los otros" tiende naturalmente a construirse a partir de una perspectiva etnocéntrica, por lo que incluimos en la categoría "nosotros" a aquellas personas o grupos sociales que tienen referencias de vida semejantes a las nuestras, o que tienen hábitos, valores, estilos y visiones del mundo que se acercan a los nuestros y, de alguna manera, los refuerzan. De este modo, los "otros" son aquellos que se confrontan con esta perspectiva por su etnia, religión, hábitos, generación, valores o tradiciones.

Los seres humanos creamos cultura. Nuestras formas de pensar, de sentir y de actuar, la lengua que hablamos, nuestras creencias, las costumbres, la comida, el vestido o el arte, son algunas de las expresiones de nuestra cultura. Este conjunto de saberes y experiencias se transmiten de generación en generación en un proceso continuo de socialización a través del cual los niños aprenden de los adultos, de lo que oyen y de lo que leen, y aprenden también de lo que ven y experimentan por sí mismos en la convivencia cotidiana.

Mediante la transmisión de sus costumbres y tradiciones, un grupo social intenta asegurar que las generaciones jóvenes den continuidad a los conocimientos, valores e intereses que los distinguen como grupo y los hacen diferentes a otros.

Por ello, partimos de que la identidad se comprende como aquel núcleo en el cual se conforma el yo, porque la formación de la identidad es un proceso que comienza a configurarse a partir de ciertas condiciones propias de la persona, presentes desde el momento de su nacimiento, junto a ciertos hechos y experiencias básicas. A partir de lo anterior, la identidad se forma otorgándonos una imagen compleja sobre nosotros mismos que nos permite actuar en forma coherente según lo que pensamos.

Como es posible intuir, el contexto sociocultural en el que el individuo se encuentra inserto es fundamental y decisivo en la formación de su identidad; sin embargo, no se trata del único factor que la determina dado que ésta se configura a partir de la interacción con

el medio y del funcionamiento individual propio del sujeto, formándose entre ellos una tensión dinámica que guía la configuración de la identidad hacia una dirección determinada.

La formación de la identidad, entonces, sólo se realiza en función de la interacción con el medio externo, ya que en una situación de aislamiento las características individuales resultan absolutamente irrelevantes y transparentes. Es sólo en la interacción con los otros significativos donde las diferencias y características individuales adquieren valor y actúan como un aporte para la interacción social.

A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera. En estos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición y hostilidad hacia el otro. En este sentido cabe decir que, si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de la identidad, la oposición hostil al otro no lo es y constituye un peligro de todo proceso identitario.

Por lo anterior, al construir sus identidades personales los individuos comparten ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Implícita en esta afirmación está la idea de identidades colectivas tales como género, clase, etnia, sexualidad o nacionalidad, que Stuart Hall (2003) ha llamado "identidades culturales". Son formas colectivas de identidad porque se refieren a algunas características culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos. Así, por ejemplo, el ser "coleto" o "chilango" nos hace pertenecer a un colectivo, nos hace parte de un grupo que puede ser identificado por rasgos específicos.

La identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismo, se acentúan las diferencias con los otros, y en esa diferencia los otros son "los malos", "los delincuentes" o "los atrasados".

> [...] nos agobia mucho San Cristóbal. Ha acabado su tranquilidad. Desde que viene gente de fuera a estudiar ha acabado nuestra tranquilidad, ya no puedes salir en la noche con libertad, ya no puedes, este... irte a tomarte un café. Nuestras hijas ya no pueden salir con esa confianza porque ya los antros, los drogadictos, las violaciones están a la orden del día. Y la verdad, San Cristóbal dio un giro de 360 grados; ya no es la paz que teníamos.[39]
>
> Entonces, si hemos visto la ciudad, tengo que soportarlo así como es ahora, y le hablo de todo corazón, ¡no me gusta! Actualmente hay mucha inseguridad, tenemos mucha delincuencia, el indígena no respeta. Ha invadido todo aquí en San Cristóbal, tenemos un problema de mendicidad, muchos mendigos, este... en fin, criminalidad, delincuencia.[40]

El recuerdo hace ver en muchas personas que todo tiempo pasado fue mejor. Se compara

---

[39] Carmen, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

[40] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

el pasado con el presente y se considera que la época actual ha perdido sentido en muchos aspectos, tales como la tranquilidad de la ciudad, los valores, la unión familiar o la seguridad. El presente, la modernidad, los tiempos actuales, tienen ese sentido de decadencia, de pobreza o de perdida. Se habla de delincuencia, alcoholismo, drogas, prostitución y se culpa a los indígenas de todo lo “malo” que pasa en la ciudad:

> [...] desde que llegaron los indígenas todo cambió. Empezaron a vender droga, hay más delincuencia, puede usted ver que las mujeres de la calle ya hasta se atreven a estar en las calles del centro. Y yo lo he visto, todas esas mujeres son indígenas, son las que emborrachan a los hombres y a veces les roban su dinero.[41]

En la construcción de cualquier versión de identidad, la comparación con el “otro” y la utilización de mecanismos de diferenciación con el “otro” juegan un papel fundamental porque algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad.

En este sentido, Gall (2004: 4) señala que identidad y otredad son dos caras de la misma moneda, de modo que ningún grupo humano se autopercibe y se autodefine más que por oposición a cómo percibe y define a otro grupo humano al que considera diferente de sí mismo. Contrastar la identidad siempre implica una relación entre nosotros y los otros, es decir, la existencia de dos o más identidades relacionadas que pueden ser confrontadas con base en esas distinciones al afirmar lo propio en oposición a lo alterno.

En México, los indígenas han sido vistos como atrasados y poco racionales. Pero, ¿qué tiene de moderna y racional la actitud de una racionalidad cultural basada en la negación del otro? En nuestro país, el “otro” no viene de “fuera”, está dentro, en nuestra sociedad, subalternizado; dentro de nosotros mismos, negado.

Pero tradición y modernidad no pueden seguir entendiéndose como dos polos excluyentes y el desarrollo no puede seguir entendiéndose solamente como crecimiento económico, ni como un proceso de modernización homogeneizadora. En sociedades como la sancristobalense, marcada por fuertes índices de desigualdad, el peso recae sobre todo en los grupos sociales que, por razones históricas de carácter social y étnico, han sido excluidos, marginados y negados, y se estigmatiza a dichos grupos sociales a partir de la idea de que no les ha llegado la modernidad.

> [...] entonces, si hago un viaje a la nostalgia, como le llamo, lo hago para que la ciudad tenga su propia identidad, pero ahorita tenemos que aceptar que se modernice, no puede quedarse atrás, no puede ir a la zaga. La ciudad tiene que adelantar en educación, en salud, en comunicaciones, educación y cultura, más que nada caminos, educación, salubridad, esos son los aspectos fundamentales, y la ciudad sí está adaptada, se adaptó, bueno yo le llamó... Antes era una ciudad bonita, chiquita

[41] Esperanza, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

bastante sucia, ahora es una vieja pintarrajeada venida a menos [risas] la orgullosa ex capital. [42]

Entonces, en el proceso de situar el "nosotros" frente a los otros siempre van a estar presentes las diversas formas de racismo, en las que el "otro" va a figurar como el enemigo. En este sentido estamos de acuerdo con Garduño (2010) cuando señala que la exclusión, la xenofobia y el racismo han sido históricamente el resultado de la construcción imaginada del otro, en un marco de historicidades y espacios disputados mediante instrumentos como el prejuicio y la discriminación. La ciudad es un espacio de disputa, frecuentemente por el acceso a recursos y sus relaciones, de modo que los sujetos en ella se racializan.

Identidad "coleta". Representaciones sociales

A lo largo de la historia, en todo el mundo han existido grupos sociales diversos que se diferencian entre sí por una gran variedad de rasgos, ya sea por la indumentaria, el lenguaje, las normas culturales, los contextos en los que se asienta el grupo, la religión, el fenotipo, los hábitos alimenticios, el territorio o las formas de gobierno.

Tales rasgos distintivos han caracterizado a los grupos sociales, creando en cada uno de sus miembros lazos que los identifican entre sí y que a la vez les permiten reconocerse como parte de un conglomerado humano, ya sea familiar, de comunidad, local, regional e incluso nacional.

Éste es el caso de los coletos, que son reconocidos, desde una visión negativa y generalizada, como gente racista y, desde un aspecto un poco más benevolente, como ciudadanos hospitalarios. Sin embargo, cabe destacar que las características positivas acerca de los coletos que los otros describen desde afuera son las menos numerosas. En la literatura escrita por extranjeros y no coletos, quizá la única obra que señala aspectos favorables de las mujeres coletas es la de Diana Rus, *Mujeres de tierra fría*.

> Mi deseo personal al emprender la tarea de redactar este libro fue el ayudar a disipar los mitos que había oído sobre San Cristóbal, transmitiendo a otros una imagen íntima de sus mujeres: las coletas. Apreciar su historia, y la lógica que les mueve a tomar sus decisiones, podría conducir a otras personas a comprender e incluso quizá a admirar y a apreciar no sólo a estas mujeres sino a otras personas que han hecho de San Cristóbal su hogar (Rus, 1997: 10).

En San Cristóbal de Las Casas, las distancias socioculturales construidas han propiciado la heterogeneidad de los grupos sociales de tal manera que pueden distinguirse no sólo por los rasgos culturales objetivos o subjetivos, sino también por su diferente y desigual

[42] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

desarrollo socioeconómico y por la forma de relacionarse con el "otro". Esto lo plantea Carmen al referirse a la identidad coleta cuando expone las diferencias entre quién es coleto y quién no.

> Los coletos somos los que nacimos en la ciudad, los que hemos permanecido aquí y ni siquiera hemos cambiado nuestra casa en otro lugar, los que mantenemos las tradiciones. Básicamente puedo decir que los coletos somos los mestizos, los que no somos indígenas.[43]

Esta definición del "ser coleto" se hace con referencia al otro, a la oposición a lo otro; es decir, se establecen fronteras de pertenencia a determinado grupo que no permiten el acceso a otros miembros. La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo supone un reconocimiento de las limitaciones que no permite llegar a un entendimiento recíproco. Al respecto, Barth explica:

> El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio (Barth, 1977).

Berger y Luckmann (1983) presentaron el siguiente aporte respecto a la identidad como rasgo de la realidad subjetiva, dentro del marco teórico que explica la construcción social de la realidad. Basados en el análisis fenomenológico y en los fundamentos del interaccionismo simbólico, cuya base teórica nos permite entrar en el mundo subjetivo, es decir, en el mundo de los significados sociales, los autores explican que la identidad es un fenómeno que surge de la relación entre el individuo y la sociedad. De acuerdo con ellos, la identidad constituye "un elemento de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez cristalizada, es decir, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales" (Berger y Luckman, 1983: 216).

Estos autores también acotan que las sociedades tienen relaciones históricas en cuyo curso emergen "identidades específicas", y a su vez las estructuras sociales históricas engendran tipos de identidad reconocibles en casos individuales.

El caso que nos ocupa, el de la identidad coleta, se encuentra inscrito en este tipo de identidades específicas dado que no todos los habitantes nacidos en la ciudad

[43] Carmen, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

se asumen como coletos; esto es, no hay una homogeneidad cuando se trata de definir quiénes o qué barrios o colonias son coletos. Por tanto, algunas personas señalan que se consideran sancristobalenses, pero encontramos también un grupo más polémico, que se formó después de 1994 y se autonombró "auténticos coletos", del cual muchos coletos se deslindan. El término de "auténtico" implicó el deseo de legitimar a un grupo que manifestaba claramente su rechazo a los indígenas y, al mismo tiempo, la intención de dejar en claro que los otros, los que no pertenecían a ese grupo, principalmente los indígenas, son ilegítimos y, por tanto, no merecen llamarse coletos.

De este tipo de identidades específicas en relación con la identidad coleta dio cuenta Sulca en su libro *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal*. En esta obra Sulca hace una tipología de los diferentes coletos que encontró, de acuerdo con las diversas definiciones que dieron sus entrevistados.

> La identidad coleta-coleta, es la que ha prestado gran importancia al aspecto educativo, como un elemento diferenciador del resto de clasificaciones que interactúan en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, esta característica de definirse como un grupo "culto", que "aunque sean licenciados", es típica de las noblezas que son esencialistas (Sulca, 1996: 65).

Uno de los entrevistados de Sulca (1996) señaló, a propósito de la identidad coleta: "son aquellos que son descendientes de las principales familias de San Cristóbal, de los que fundaron la ciudad, ahora ya no es como antes, pero todavía quedamos".

Muchas personas señalan que la identidad coleta finca sus raíces en "la nobleza", en la educación, mientras que otros ubican su identidad a partir de la diferencia. Sulca (1996: 80-81) señala que encontró otros tipos de coletos que no prestan especial atención a la educación, sino a las diferencias, entre ellos "los coletos redoblados", "los coletos de hueso colorado" y, en la definición más despectiva de todas, "los coletos de arrabal", expresión que señaló una de sus entrevistadas al comentar que "el coleto de arrabal es el indígena que nace en la ciudad".

Esta idea no la comparten la mayoría de los coletos ya que señalan que si un indígena nace en la ciudad no es coleto. Al respecto se preguntó en los grupos de discusión si consideraban que el indígena que había nacido en la ciudad era considerado coleto, a lo que Javier respondió: "¡No, claro que no! Sólo que sean por naturalización [risas]. Pues no, no. Pues yo creo que no se les considera. Creo que ellos tampoco se consideran porque ellos son indígenas, no coletos".

En el proceso de defensa de la identidad coleta, Ricardo también comenta que no considera que los indígenas que nacen en la ciudad sean considerados coletos y, más aún, señala que son invasores sin derechos.

Retomando el punto de si los indígenas nacidos en San Cristóbal son considerados coletos, se preguntó a las señoras mestizas en el grupo de discusión y ellas reaccionaron

de un modo diferente a los jóvenes, ya que aceptaron que sí son coletos, pero no dejaron de marcar las diferencias:

> [Todas dicen sí. En el momento en que dicen sí, hacen muecas y se miran entre sí.]
> Carmen: Sí, porque viven aquí.
> Cecilia: Si aquí nacieron, son coletos.
> Carmen: Pero son indios. No dejan de ser indios.
> Cecilia: Claro, eso no cambia la raza.
> Carmen: Pero sí son coletos, el hecho de que ya tenga su acta de nacimiento, que diga nació un niño un poco sonso, un poco vivo, ya son coletos,
> Rosario: Sí es así, hay que felicitarlos, mientras que sean aquí registrados sí son coletos, pero si ya son de Chamula, ya no son coletos.
> Carmen: No, esos ya no, ya les toca otros, son otra cosa, pero si están registrados aquí, sí son coletos, pero no nos puede afectar.[44]

En los discursos de las mujeres coletas vemos cómo aceptan que los indígenas nacidos en la ciudad pueden ser "coletos", pero no por ello dejan de ser indios. De nuevo se marcan los límites de la identidad coleta y se refrenda el orgullo de serlo, ya que, como señala Rosario, si tienen su acta de nacimiento hay que felicitarlos porque eso implica que nacieron en San Cristóbal. Carmen también señala que hay que aceptarlo, pero eso "no les debe afectar" porque, entre líneas, describe que su identidad la tienen muy clara y han marcado bien sus fronteras. A partir de los comentarios de las mujeres coletas, podemos agregar a la tipología de coletos realizada por Sulca (1996) el "coleto-indígena" y el "coleto-foráneo".

Si partimos de una posición donde la identidad se construye precisamente en la relación entre lo individual y lo social dentro de un contexto histórico y simbólico, observamos que la complejización de los procesos sociales va a plantear ajustes y transformaciones en las actitudes y rasgos individuales, con los cuales se establecen diferentes posibilidades de adscripción identitaria.

Los procesos de construcción de identidades colectivas se presentan de manera sumamente compleja. Como vemos, en la construcción y reconstrucción de la identidad coleta intervienen las representaciones sociales vistas como construcciones simbólicas, individuales o colectivas a las que los sujetos apelan, o que crean para interpretar el mundo, para reflexionar sobre su propia situación y la de los demás, y para determinar el alcance y la posibilidad de su acción histórica (Vasilachis, 1997).

Las representaciones sociales son construcciones de los sujetos en el marco de un contexto social, configuran una manera de interpretar y de pensar la realidad cotidiana y pertenecen a una actividad mental desplegada por los individuos, por lo que constituyen una relación entre el mundo y el sujeto. No obstante su carácter individual, resulta en

[44] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

ellas innegable la influencia y la determinación social, ya que el sujeto reproduce las características fundamentales de la estructura social en la que vive.

Las representaciones acerca de lo que es ser coleto son variadas y ha sido difícil precisar sus características como una generalidad. Entonces nos preguntamos, ¿qué significa ser coleto? Burguete Estrada, quien se define como coleto auténtico, un coleto de raíz, escribe en un folleto, en el marco del 476 aniversario de la fundación de San Cristóbal de Las Casas, lo que para él es ser coleto y se indigna por el hecho de que muchas personas argumenten que este término se relaciona con lo malvado. En una crítica a las opiniones de César Corzo señala:

> Para nuestros enemigos coleto es lo peor. Las malvadas opiniones del señor César Corzo Espinoza en su libro *Palabras de origen indígena en el español de Chiapas* no tiene igual. El señor Corzo destila odio a flor de piel, de alma y en sus desafortunadas opiniones. Mire usted lo que dice en su libro coleto: cole-to, coleletli, que significa cierto demonio, adjetivamente: el endiablado. Coleletli, colelle-tli, coltic, jorobado, hacer sufrir, sustantivamente: El jorobado apenador, esto es: "el Diablo". También dice que con este nombre, es decir "coleto", se conoce en Chiapas al zorrillo, "zorro coleto" le llaman para diferenciarlo del zorro auténtico, mal llamado gato del monte, pues de gato no tiene nada (Burguete, 2004: 2).

En esta definición que Burguete retoma de César Corzo, se aprecian muchos de los calificativos que se atribuyen a los coletos aparte de ser racistas. Y, de la misma manera que los coletos definen su identidad diferenciándola de la de los indígenas, ellos también hicieron lo propio. Señala Burguete, siguiendo a Corzo (2004: 3), que "coleto es un apodo que los indios les pusieron a los habitantes de San Cristóbal de Las Casas. Que es de todos sabido cómo los habitantes de esta hermosa ciudad colonial viven, la mayor parte de ellos, de la explotación de los indios".

De igual forma, Burguete (2003: 4-5) da cuenta de varios personajes que han intentado definir el término coleto, pero todos lo hacen de manera peyorativa. Aquí presentamos a dos autoras que hablan del término coleto siguiendo a Burguete:

> Rosario Castellanos: señala que todo lo coleto huele a atajador y ladrón.
> Susana Francis: Hay muchas hipótesis acerca del origen de este gentilicio, probablemente venga del latín CORPUS-ORIS, cuerpo, traje con faldones, ya que los sancristobalenses usaban levita. O bien de RECOLETO pues vivían en retiro o de coleta, porque usaban coleta a la usanza de la época o del Azteca COLETI, lugar cercano al agua. Por otra parte coleto también quiere decir descaro, desvergüenza.

Pero, en defensa de la identidad coleta, después de hacer una revisión en diccionarios que definen el término coleto, Burguete da su propia definición:

> Coleto se deriva o tiene su origen de la vestidura de piel, generalmente de ante, con cuello, que deben de haber usado nuestros antepasados en la época colonial, este es un origen de nuestro gentilicio muy digno, decente y recuerda a un vestido masculino. Parte de esta indumentaria pudo haber sido la famosa colita de caballo o de cabello. Ser coleto es un orgullo, un distintivo de abolengo, de señorío, de historia, de honor, de valentía y de inteligencia (Burguete, 2004: 7).

Estas ideas de inteligencia, superioridad de la cultura o belleza de la arquitectura de la ciudad, las expresan también los jóvenes coletos cuando señalaban qué es lo que les identifica como coletos:

> Maricela: Sí, entonces yo digo que San Cristóbal tiene muchas cosas, desde sus iglesias. Yo comentaba con un amigo que es zoque, de Tuxtla, y le decía ¿usted conoce San Cristóbal? Y me dijo, no, ¿pero qué voy a encontrar ahí? Mira, le dije, te voy a poner simplemente un ejemplo de comparación. Las iglesias de San Cristóbal son como muy viejitas, tienen mucha historia, construidas por fulano de tal y no sé cuánto, en cambio, tú vas a Tuxtla y sus construcciones son relativamente nuevas, con ventiladores, otras con aire acondicionado, es otra cosa diferente. Entonces, desde ahí todo es distinto.
> Javier: desde la cultura, somos muy diferentes, Tuxtla no tiene una cultura importante.[45]

Se puede percibir la oposición histórica entre los habitantes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y los de Tuxtla Gutiérrez. Esta oposición se basa en la reconstrucción de su identidad a partir de lo que son y lo que tienen, comparando con lo que no son y no tienen los otros, porque la identidad se construye a partir de mecanismos de autopercepción y heteropercepción de los unos y los otros. En este sentido, puede señalarse que la identidad coleta se ha formado a partir de las representaciones sociales de los mismos coletos y de los imaginarios de quienes los ven desde fuera. Hvostoff (2004: 308) plantea que la pretendida ascendencia española de los coletos también es mítica. Retoma una entrevista que realizó a Heberto Morales, quien señala que "en la actualidad apenas serían una docena los que tienen 'pura sangre española' entre ellos al menos dos exiliados de la guerra civil".

Por otra parte, Bermúdez (2011) señala que el término coleto es un localismo que hasta hace pocas décadas designaba a los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, en tanto que a partir de 1994 el término trascendió al resto de México y a otros países a raíz del movimiento encabezado por el EZLN. Dicho conflicto sacó a la luz las profundas desigualdades sociales del estado. Por los motivos señalados, el sobrenombre de coleto se convirtió en objeto de rechazo.

[45] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

Por tanto, puede afirmarse que los grupos humanos se autoidentifican, y esa identificación queda reflejada en el lenguaje, esto es, en las formas de narrar el entorno y de narrarse a sí mismos. De carácter múltiple e inestable —dinámico—, la identidad no es un producto estático del sistema cultural y social, sino que es variable y se genera a partir de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas de las que participan los sujetos. Es en estas interacciones donde los individuos ponen en juego sus representaciones sociales y sus sistemas de percepción y valoración. La comunicación, los discursos donde se crean las representaciones sociales, tienen lugar en el seno de los grupos, los cuales construyen una identidad social a partir de la negociación colectiva y de la reflexividad del grupo, de modo que conducen a la posesión de un discurso o espacio discursivo común.

La noción de lo que representa lo coleto involucra lo psicológico, lo cognitivo y lo social, ya que el conocimiento se constituye a partir de las experiencias propias de cada persona y de las informaciones y modelos de pensamiento que recibimos a través de la sociedad.

Por tanto, como señala Bermúdez (2011), la metamorfosis del término coleto ha pasado inadvertida como objeto de estudio y su uso actualmente designa a grupos conservadores de la ciudad, a expresiones de "tradición", o al folclor y al común de los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, quienes reiteran su filiación colonial.

El pasado colonial de la identidad coleta

La idea de la herencia española está muy presente en todos los aspectos de la identidad de los mestizos nacidos en San Cristóbal, quienes relatan con orgullo su pasado colonial. En este sentido, Paris señala que:

> Los grupos mestizos más exitosos en el comercio y en la pequeña industria adoptaron, por su parte, rasgos identitarios muy similares a los de las antiguas familias criollas: empezaron a reivindicar su ascendencia española o europea y recuperaron el mito de los "antepasados conquistadores". Desde mediados de siglo, familias adineradas originarias de los barrios establecieron relaciones de amistad, de compadrazgo y de parentesco con los residentes del centro; muchos mestizos realizaron estudios de derecho y ocuparon puestos políticos en el municipio y en el estado. También se ensancharon los espacios de convivencia cotidiana: la frontera identitaria entre las más antiguas familias y los mestizos de los barrios se volvió mucho más porosa. Esto permitió ir construyendo una identidad propiamente "coleta", referida étnicamente al término de "ladino". Los mestizos se apropiaron —a veces con mayor énfasis que los propios criollos— de las referencias identitarias neocoloniales, pero los espacios de segregación urbana tendieron a modificarse (Paris, 1998: 201).

La identidad tiene que ver con la manera en que los individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse —identificarse— con ciertas características. Los individuos

se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Por ello, las identidades personales se forman por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos. De este modo, la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo se supone capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente en sus actividades y tendencias.

La constitución de las identidades expresa la relación entre el individuo y la colectividad (Berger y Luckman, 1983). De ahí partimos al señalar que la identidad grupal puede verse como interactiva, ya que plantea que los individuos afines a un grupo o clase social son quienes van a definirse a partir de sí mismos y en relación con su contexto. Por lo anterior, puede hablarse de la identidad mestiza, como se asumen los coletos, como una identidad colectiva, en el sentido de pertenencia a un grupo. De acuerdo con Bonfil (2004: 83), el mestizo reconocido conformaba una categoría social particular, con obligaciones, derechos y prohibiciones específicas dentro de la sociedad colonial. El mestizo sería entonces, en tanto categoría social, un segmento desprendido y desarraigado de la sociedad india que cumpliría funciones de intermediación al servicio de la administración colonial.

El carácter relacional de la identidad, entendida como un concepto incluyente de lo étnico, lo genérico y otras dimensiones que oscilan entre la autopercepción y la heteropercepción de los unos y los otros, permite observar las relaciones entre indígenas y mestizos que se instauran a partir de la alteridad. Por ello, se entiende la identidad como constituida por la visión que el sujeto tiene de sí mismo y la visión que el "otro" tiene de ese sujeto.

Elementos distintivos de la identidad coleta

En San Cristóbal de Las Casas, la identidad coleta se refiere a elementos distintivos como la lengua, el vestido, la infraestructura, la gastronomía, las tradiciones y las costumbres que colectivizan tanto a los grupos indígenas, como a los mestizos. Es decir, que estos planos identitarios cobran vital importancia para comprender la manera en que cada individuo, dependiendo de su etnicidad, la generación a la que pertenezca o su trayectoria de vida, se apropia de su identidad de manera diferenciada.

Entre las características fundamentales de la identidad coleta señalamos el vestido, hecho al que los coletos dan gran importancia. Cabe señalar que anteriormente se identificaba a las coletas por usar ropas de color negro, sobre todo cuando acudían a misa o al rosario, pero actualmente ya son pocas las señoras que visten así a menos que estén de luto o acudan a un velorio. Por otro lado, ha quedado muy atrás el uso del velo con el que se cubrían la cabeza para entrar a la iglesia, de modo que actualmente sólo algunas mujeres de la tercera edad conservan esta costumbre.

El vestir es un aspecto que, de acuerdo con los coletos, los distingue de los otros. En este sentido, Sulca (1996: 89) señala que "un atributo auto perceptivo del coleto es que 'sabe vestir', los adornos, el atuendo constituyen un pasaporte de identidad que permite la aceptación o el rechazo del individuo en determinada clasificación social". Cabe señalar que muchos coletos visten con abrigos y de forma "recatada". Sin embargo, es importante tener en cuenta que el clima de la ciudad la mayor parte del año es de templado a frío. En este sentido, García-Gual (1992: 13) señala que son los factores climáticos —frío, calor, humedad, calidad del suelo— los que determinan el modo de vivir de los pobladores y, por otra parte, son los hábitos de vida con los que responden al medio los que configuran un específico modo de pensar y sentir.

Por tanto, el clima de la ciudad es lo que permite a sus habitantes vestir ropa abrigada. En el caso de los hombres, muchos portan traje en el trabajo y en eventos especiales, lo que los hace sentir como personas que "saben vestir", más elegantes o que tienen estilo en comparación con otras personas, y se ofenden cuando los critican por su buen vestir y los señalan como "presumidos".

> [...] siempre se nos dice son presumidos, no, los coletos son presumidos. No, cuándo como la gente de tierra caliente que son muy sencillos. No, [ellos] están confundiendo la sencillez con el sentimiento y con el clima que nos obliga a ser como somos. Por ejemplo, si hay frío, cómo va usted a venir con su blusa, ¿no? El calzado, lo mismo. Porque nos critican de pies a cabeza, no, si allá los coletos son de zapatos muy bien lustrados, que las señoras muy elegantes, porque ahora se compra ropa por todos lados, y siempre hubo, porque como les platicaba que mis abuelas eran señoras muy presumidas, andaban muy bien vestidas. En Tuxtla, por ejemplo, en Tapachula, o en otros lugares, no pueden andar muy bien vestidas digamos como nosotras, elegantes como le llaman, por su clima.[46]

Independientemente del clima, el vestido es un factor trascendental en la identidad coleta y se relaciona también con las costumbres religiosas, puesto que en las fiestas de cada barrio existe la tradición del estreno, por la cual muchos coletos ahorran durante el año para lucir ropa nueva en las celebraciones religiosas.

En otro orden de cosas, parte del proceso de la identidad coleta se observa en las fiestas de sus barrios, que tienen estrecha relación con la religión dado que, de acuerdo con la tradición, cada barrio festeja a un santo. Durante las fiestas de los santos patronos, las plazuelas de los barrios se llenan de puestos de comida y bebidas, y de música de marimba o de algún conjunto de la ciudad. Algunos barrios consiguen mayores recursos económicos y contratan grupos de otros estados.

Actualmente las fiestas de los barrios han cambiado en algunos aspectos. Los más tradicionales, como Guadalupe, La Merced, El Cerrillo, San Ramón, Mexicanos y Cuxtitali,

[46] Cecilia, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

siguen conservando casi todas sus tradiciones, pero otros han dejado de prestar tanta importancia a la fiesta y muchas personas argumentan que sólo acuden a los actos religiosos. De nueva cuenta, culpan a los indígenas de que se han "apoderado de sus fiestas" y sólo llegan a tomar alcohol, de modo que ellos, los mestizos, ya no pueden disfrutar a gusto.

El barrio representa el espacio propio de los mestizos, el cual es en la actualidad un lugar de disputa, lo que ocasiona conflictos de identidades; además, se genera un proceso de nostalgia al recordar lo que se ha "perdido".

La aprehensión de la realidad se construye a partir de la propia experiencia de las personas pero, a la vez, de la interacción que establecen con otras, por lo que puede decirse que el conocimiento que se adquiere en este proceso es construido y compartido socialmente. En este aspecto retomamos lo que señalaba Fromm (1964) sobre la identidad en el sentido de que, partiendo de que la identidad es una necesidad afectiva que involucra sentimientos, también es una necesidad cognitiva porque nos hace tener conciencia de nosotros y de los otros como personas diferentes. La tercera necesidad que plantea Fromm es la activa, en la que el ser humano tiene que tomar decisiones haciendo uso de su libertad y voluntad.

En otro orden, parte importante de la cultura de San Cristóbal y de los coletos es su famosa gastronomía. Una de las particularidades más preciadas por propios y extraños es, sin duda, su cocina, rasgo definitorio de la identidad coleta que surgió, como una de las cocinas regionales castizas más importantes de Chiapas, de la combinación de productos españoles y americanos (Mayorga, 2000: 23).

> Hay muchas cosas que nos identifican, la comida, entre ellas. Muchas cosas de las que sólo los coletos lo sabemos, como tomarte un atol de granillo, comerte ciertos pastelitos y, bueno, qué decir de la sopa de pan, el mole de los domingos y de las fiestas, los chiles de relleno, los chorizos y longanizas de Cuxtitali, las butifarras también. Muchos nos conocen por las piernas ahumadas de don Teófilo o por nuestras famosas chalupas y panes compuestos.[47]

En relación con la gastronomía coleta, Sulca (1996: 55) señala que se trata de uno de los soportes básicos de la identidad local. Los coletos tenían los medios y la capacidad de mantener dentro de su *stock* dietético un rango de platillos "propios", que Mayorga clasifica de acuerdo con las costumbres y con lo que se puede degustar en determinados momentos del día y de la semana.

> A diario, por las mañanas o en las noches, se acostumbra a comer pan con café, leche, café con leche o chocolate. Los desayunos, comidas y cenas son abundantes. En el desayuno y la cena se acostumbra los huevos en todas sus modalidades. Las

[47] Maricela, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

> comidas son fuertes, acompañadas con sopas y, en ocasiones, frijoles. Una de las más populares costumbres gastronómicas coletas son las botanas que ofrecen con la cerveza y el trago en los bares, cantinas o restaurantes de la ciudad (Mayorga, 2000: 27).

La tradición de la comida coleta es variada y entre los platillos tradicionales destacan las chalupas, los panes compuestos, las empanadas o las patitas de puerco en vinagre, así como la gran variedad de dulces artesanales. No puede dejar de mencionarse la tradición de comer tamales todos los sábados y días de fiesta.

Las "razones" del odio

En una identidad grupal, como es la identidad coleta, se presentan diversos sentimientos de pertenencia, como el orgullo o el amor, que se mezclan con sentimientos de odio y coraje hacia quienes llegaron a "destruir" la ciudad, y se acusa de ello principalmente a los indígenas.

En esta misma lógica de sentido de pertenencia, de señalar que el coleto es el nacido aquí, el que ama su tierra, se ubica el testimonio de Carlos, quien también participó en el grupo de discusión con hijos e hijas de familias mestizas. Él argumenta que:

> Yo creo que el ser coleto es como amor a mi tierra porque ¡eh! Creo que coleto podría ser como una especie en peligro de extinción, porque realmente ya no hay muchos o ya no habemos muchos coletos, ¡eh! Se comentó hace rato de que San Cristóbal se ha convertido en una ciudad muy cosmopolita, que viene gente de diversos lugares tanto del extranjero como de lugares circunvecinos; entonces, cuando la gente dice que es coleta es porque aquí nació, aquí vivió su niñez, su adolescencia, juventud, madurez y demás, que aquí tiene sus raíces. O sea, yo creo que los coletos son aquellos que nos duele que destruyan nuestro pueblo y no nos gusta. Y somos, como dije hace rato, una especie en peligro de extinción, porque cada vez somos menos y muchos se van por cuestiones de estudios o de trabajo. Entonces, insisto, es amor a mi tierra, a mi pueblo donde nací.[48]

Los coletos sienten que la ciudad les pertenece, que el espacio geográfico es suyo porque es el lugar donde nacieron y son ellos quienes comparten sus formas de vida, sus tradiciones y sus costumbres. Puede afirmarse que la identidad no es sólo algo que se encuentra ahí sin más, sino que es también el propio proyecto. Es cierto que las tradiciones propias no se buscan, pero sí está en la mano de los individuos decidir cómo proseguirlas (Habermas, 1989: 121).

[48] Entrevista realizada a Carlos, abril de 2010.

Relaciones coleto-indígena en la ciudad

Las identidades se forman en la interacción social y, a partir de ella, se construyen los referentes identitarios. Es por ello que la fuerza de las expresiones identitarias obedece al tipo de interrelación en la que se emiten, pues las identidades no son marcas estáticas sino que cobran sentido en los ámbitos de interacción social. Por tanto, ni el indígena ni el coleto pueden definirse fuera de su relación mutua (Hvostoff, 2004).

La comprensión de la identidad, como la representación que tienen los sujetos —individuos o grupos— acerca de su posición distintiva y singular en el espacio social y de su relación con otros sujetos, nos permite ver nuevamente las representaciones como detonadoras de la definición de los agentes, sean éstos individuales o colectivos.

Las identidades sociales se construyen en diferentes ámbitos, donde adquieren características específicas, entre los que se encuentran el ámbito cotidiano, el mundo de vida o el cara a cara. También, como señala Valenzuela (2004: 28), las identidades se constituyen en la acción social y se refrendan en el ámbito simbólico; son formas de pertenencia, de adscripción, que se construyen dentro de sistemas específicos de relaciones sociales y con ellas se definen, se identifican y se confrontan los miembros del grupo con los diferentes rostros que asume la otredad o alteridad.

El coleto se define a partir de sus sentimientos hacia los otros, los cuales pueden denotar orgullo, tradición o buenas costumbres. Ser coleto en San Cristóbal es, por un lado, sinónimo de orgullo, de colonización. Como dice el cronista adjunto de la ciudad, "somos fundadores de ferias, de pueblos", por lo que no pueden dejar de sentir esa dominación que les ha caracterizado. A la vez, el término coleto representa una confrontación con miembros del mismo grupo porque, mientras para unos mestizos ser coleto es parte de su proceso identitario, para otros es una marca, un estigma o un estereotipo negativo que es visualizado por quienes tienen una mirada externa. Ello se debe a que para algunos, especialmente para los que no nacieron en la ciudad, la identidad coleta implica dominación y discriminación: "ser coleto es ser racista".

El estereotipo de que ser coleto es igual a ser racista molesta enormemente a quienes se consideran coletos, por lo que se defienden de esta postura mediante argumentos un tanto paternalistas o señalando que ellos han sido bondadosos con los indígenas. En este tenor, José Luis señala:

> Pues, la realidad, si fuéramos malos como dicen, o no nos lleváramos con los indígenas, no podrían vivir en la ciudad, ¿no cree usted? Como yo le digo, yo he sido padrino de varios de ellos, mi papá también tenía compadres indígenas, y aquí en el mercado siempre nos hemos llevado bien. Yo cuando estoy aquí siempre platico con ellos, aunque yo veo que mucha gente no se lleva con ellos, los ven mal.[49]

[49] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

En este sentido, hablar de "coleto" nos refiere a muchas ideas contrastantes. Por un lado están quienes defienden de manera radical y contundente la pertenencia a dicho grupo social y, por otro, están los que, aun habiendo nacido y vivido en la ciudad toda su vida, no se sienten orgullosos de que se les denomine "coletos". Peor aún, a muchos —sobre todo a los jóvenes—, hoy día les molesta cuando les preguntan si son o no "coletos"; en lugar de ello, se asumen simplemente como sancristobalenses.

En el primer grupo nos encontramos a personas que, con orgullo y sentimiento de pertenencia, se asumen como "coletos", como descendientes de españoles, y llegan incluso a sentirse ofendidos y agredidos por los que no son "coletos" o no se consideran como tales. Éste es el caso del periodista José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, quien señala:

> Como consecuencia del conflicto implantado en Chiapas, a partir del primer día del año de 1994, han surgido los "chiapanecólogos". Unos con clara intención de analizar un problema complejo, otros con elementos superficiales han emitido juicios, aprovechando la oportunidad para distorsionar, enjuiciar y difamarnos, no podemos aceptar que se le dé al apelativo "coleto" un sentido peyorativo y menos racista [...], ha sido una experiencia no muy grata el escuchar las informaciones que se vierten en los medios de comunicación acerca del trato que dan los coletos a los indígenas (1996: 13).

En el otro grupo encontramos a individuos que prefieren nombrarse simplemente como sancristobalenses, a quienes las actuaciones de muchos "coletos", en cuanto a las prácticas racistas, les hacen deslindarse de dicho apelativo. Tal es el caso de Darío y Elena, quienes participaron en un grupo de discusión realizado con hijos de familias mestizas. En respuesta a la pregunta de qué sienten por ser coletos y qué los identifica como tales, señalaron:

> Dario: Bueno, yo no soy "coleto", soy sancristobalense [los demás del grupo de discusión se ríen de lo que comentó]. Pues para mí, por todo, he tenido familiares que han formado parte del grupo de los "auténticos coletos" y para nada lo digo con orgullo. Se me hace gente estática, son gente que quiere que San Cristóbal siga teniendo el dominio que tenía con los indígenas, que todavía los quieren controlar. Pues así, en pocas palabras, para mí definir "coleto" es ser racista.
>
> Elena: Entonces ahí sí hay una marcada diferencia entre el coleto amoroso, orgulloso de su tierra, y el auténtico coleto que se siente poderoso, no tanto por ser de San Cristóbal. A él le da lo mismo. El auténtico es aquel que tiene dinero, pero que sí se cree de mucha clase, y tiene el tino o desatino, no sé, de descalificar a la demás gente que no pertenezca a su círculo o a su sangre. No sé.[50]

[50] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

Pero el término "coleto", como el de identidad, no es estático, sino que ha sufrido transformaciones a lo largo de la historia. Hablar de identidades no sólo conlleva la asociación de diferenciación, sino que involucra cambios en la propia identidad, variaciones en el tiempo que inducen a pensar en identidades cambiantes, en las cuales encontramos elementos emergentes, nuevas construcciones de identidad y modificaciones en las existentes. Así, se presentan de manera dinámica la configuración, la construcción y la reconstrucción de identidades colectivas, con lo cual encontramos una constante redefinición del escenario social en el cual lo tradicional no puede ser incorporado como permanencia estática, sino como temporalidad diferenciada (Valenzuela, 2004: 110).

Como hemos señalado, quienes se identifican como "coletos" se sienten orgullosos de serlo y de que se les nombre así y se defienden de los discursos contra ellos. Hay quienes no están de acuerdo en cómo se identifica desde afuera un "coleto", dado que la visión que se tiene de los habitantes de la antigua Ciudad Real, específicamente de quienes nombran como "coletos", ha sido muy criticada. En diversos testimonios encontramos un proceso de identificación de "lo coleto" con "lo bueno", "lo refinado", "lo decente", "lo educado", y siempre el nosotros va a ir marcado por estereotipos positivos en comparación con los otros, que son "sucios", "indecentes", "agresivos" o "alzados" y se les adjudican estereotipos negativos.

La identidad es un elemento muy relevante en el prejuicio, ya que es una forma de categorizarse como un endogrupo frente a un exogrupo. En San Cristóbal de Las Casas, ciertas categorías, como mestizo o ladino, son excluyentes con respecto a otras, como la de indígena. La categoría de mestizo en ocasiones ha sido definida como "no indígena".

Por otra parte, si el territorio donde se reproducen socialmente las personas forma parte de la identidad, no es casual, entonces, que defiendan su identidad y su territorio frente a los "invasores", a los "extranjeros", ya sean indios o mestizos, de otros municipios o estados —"chilangos" o "gringos", por ejemplo—. Los indígenas, por su parte, han repetido esta situación.

Como se ha señalado en ocasiones, la identidad "coleta" se forma con la población que ha nacido y crecido en la ciudad y, como los entrevistados han afirmado, con quienes siguen las costumbres y tradiciones, con quienes tienen ese amor a su pueblo. Lo relevante en la discusión es que esta identidad tiene mucho que ver con las identidades de los pueblos indígenas.

Por otra parte, las características que manifiestan los coletos en cuanto a su identidad se asemejan a las observadas en una encuesta llamada "A ver qué tan coleto eres", que circuló por las redes en 2009, la cual consistía en responder varias preguntas que hacían referencia a cosas o lugares que el "coleto" debe saber o conocer. En este test de "coletidad" se realizaban una serie de cuestionamientos, principalmente acerca de lugares o comercios conocidos por los coletos. Por ejemplo, en cuanto a la pregunta relativa a donde comprar la ropa, la respuesta correcta que confirmaba si realmente eras o no coleto era "con Alejandra

Montes de Oca", porque ésta es una boutique que la mayoría de la gente conoce dado que todos los años realiza un desfile de modas en la feria de la ciudad. Por supuesto, las preguntas sobre gastronomía están presentes. En dicho test sobresalen la sopa de pan, las chalupas y los tamales, puesto que es una costumbre de muchos coletos comer tamales los sábados o cenar chalupas en uno de los sitios más populares conocido como El Negro Luis, un establecimiento en el que se puede encontrar los antojitos típicos de la ciudad. En este test se visualiza, sobre todo, la importancia de los comercios locales que han influido en la vida cotidiana de los pobladores de la ciudad y que representan parte de la identidad coleta.

Identidad indígena *batsil winik'otik*[51], *batsil winil atel*[52]

México es un país con alto número de indígenas, y Chiapas es uno de los estados más representativos en este aspecto en el conjunto del país. En el segundo artículo de su Constitución Política, México se define como una nación pluricultural, en reconocimiento a los diversos pueblos indígenas que habitan en su territorio.

> La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.[53]

En la región central de Los Altos, la población indígena oscila entre el 70% y el 100% en los diversos municipios. La población mestiza de la región se concentra sobre todo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y en algunas cabeceras municipales de poblaciones menores, como Teopisca o Altamirano. En las fértiles tierras bajas conviven indígenas y ladinos, pero estos últimos generalmente habitan en las cabeceras municipales (Freyermuth, 2000: 83).

> Los indígenas contemporáneos de la región Altos de Chiapas no son más los indígenas prehispánicos, ni los de la colonia, ni los del cardenismo, ni los del indigenismo y, a su vez, son resultado de todos esos procesos históricos. [...] o indígena como identidad socialmente construida se resignifica también con el paso de la historia, los agentes

[51] Término en tsotsil que significa hombres verdaderos.
[52] Término en tseltal que significa hombres trabajadores.
[53] Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reforma publicada en noviembre de 2012, p. 2.

sociales, portadores de éstas han enfrentado diferentes situaciones a lo largo de su historia como grupos humanos (Gómez, 2011: 27).

En Chiapas convive una gran diversidad de etnias, por lo que hablar de la identidad de los indígenas en general implica un análisis por demás exhaustivo. En esta investigación hablaremos de la identidad de algunos indígenas que viven en la ciudad de San Cristóbal, quienes en su mayoría son tsotsiles y tseltales. Éstos son dos grupos mayenses emparentados entre sí que habitan en la región de Los Altos de Chiapas y en algunos municipios del área colindante.

Los tzotziles se llaman a sí mismos *batsil winik'otik*, "hombres verdaderos" y los tzeltales se refieren a sí mismos como *winik atel*, "hombres trabajadores"; ambos hablan el *batsil k'op*, o lengua verdadera o legítima. El vocablo tzotzil deriva de *sots'il winik*, que significa "hombre murciélago". Se cuenta que los antepasados de los zinacantecos hallaron un murciélago en aquella vega y lo tomaron por dios (CDI, 2009).

El tradicional territorio tsotsil se encuentra al noroeste y al suroeste de la ciudad de San Cristóbal. El idioma tsotsil se habla en las comunidades de El Bosque, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Mitontic, Zinacantán, Larráinzar, Pantelhó, Huitiupán, Simojovel de Allende, Totolapa, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil, Ixhuatán, Soyaló, Venustiano Carranza, Ixtapa, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas.

El territorio tseltal se encuentra al noreste y sureste de la ciudad de San Cristóbal y abarca los municipios de San Juan Cancuc, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalón, Chilón y Ocosingo; y Amatenango del Valle y Aguacatenango —municipio de Villa de las Rosas— hacia el sur. A partir de la década de los años cincuenta, tseltales y tsotsiles de Los Altos empezaron a colonizar la Selva Lacandona en busca de tierra, por lo que su territorio se ha expandido notablemente.

La diversidad de pueblos o comunidades indígenas la vemos representada en una mínima expresión al conocer el lugar de nacimiento de las entrevistadas.

Patricia: Yo soy del Paraje Chiotik.
Entrevistadora ¿Chiotik, por dónde queda?
Patricia: ¡Eh! Dónde dice que queda…, por uno que le dicen comunidad San Miguel, pero es todo lo que es Chamula.
Marcelina: Yo de San Andrés.
Traductora: Larráinzar.
Marcelina: Sí, sí, San Andrés Larráinzar.
Laura: Bueno, yo nací aquí en San Cristóbal, en San Antonio, sí, del cerro hacia arriba, del Milpoleta.

Traductora: Rumbo al cerro, ¿pertenece a Chamula también?
Pascuala: Yo de ahí en la Chamula también, de paraje Los Ranchos.
Rosa: Yo de la comunidad Youbach.
Entrevistadora: ¿Y dónde se encuentra la comunidad de Youbach?
Rosa: De Chamula también.[54]

Por la gran diversidad de etnias, no puede definirse a los indígenas de Chiapas con alguna de las muchas identificaciones que se les han dado ni aplicar estrictamente una teoría para todos.

La palabra "indio" se usa en esta investigación con el mismo contenido que "indígena", sin establecer ninguna diferencia entre ambos términos. En consecuencia, ambos se emplean indistintamente, sin dar valor al sentido despectivo y discriminatorio que advierten algunos en la expresión "indio", ni a lo genérico que advierten otros en el concepto "indígena". Tampoco se considera el sentido paternalista que otros señalan en relación con esta última expresión.

El origen del término "indio" se remite a la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492; tras desembarcar en la isla de Gunahaní, en el archipiélago de las Bahamas, el almirante creyó haber llegado a alguna isla cercana a la India, por lo que llamó "indios" a los pobladores de la isla (Cisneros, 2004: 89). El término indio y sus derivados, como indígena, se emplean comúnmente para designar a los individuos pertenecientes a los pueblos originarios de América, aunque el término correcto es "indígena" y no indio.

De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* (2000: 72), indígena es el natural del país en que vive, autóctono. Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América —a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios— que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población y que ordinariamente se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas sean llamadas lenguas indígenas (Pozas, 2006: 11).

En principio, el indio puro no existe, dice Gamio (1948: 58) cuando señala las características estrictamente autóctonas respecto a raza, cultura e idioma para definir al indio; si acaso, tal vez se halle en muy remotos e ignorados rincones del continente. Este autor con sus investigaciones ha ejercido gran influencia sobre los estudiosos del problema indio.

De la Fuente (1990: 69-72) señala que el indio en México no es definido racial sino culturalmente, pero que la raza biológica y sociológica aún desempeña un papel, en varios casos importante, en las actitudes y relaciones entre indios y no indios. Por tanto, los elementos culturales más usados para definir a un indio han sido, en primer término,

[54] Grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.

el empleo del idioma indígena como lengua materna, la indumentaria, la ocupación, el apellido, haber nacido en un pueblo o comarca indígena y la identificación del individuo con un grupo étnico. Es decir, se presentan diversos elementos que permiten definir la identidad indígena, tal como lo plantean muchos jóvenes al preguntarles qué significa ser indígena:

> Carmen: Yo me siento indígena porque… porque vengo de una comunidad y porque por el tipo de cultura que llevo.
> Julio: Yo me siento indígena por parte de mis papás, porque mis abuelos por parte de mi papá son de Tenejapa y mi mamá nació por Chanal, y mis abuelos también, y obviamente igual, pues por eso me considero indígena.
> Santiago: Yo me siento indígena por saber hablar otra lengua, bueno, mi lengua nativa que es el tseltal, y no sólo eso, porque preservo grandes culturas, como costumbres y tradiciones, y yo creo que ésa sería mi definición. Y aunque podrían existir varias definiciones sobre lo que es ser indígena, pero ésa es la propia.
> Tomás: Bueno, este… Yo creo que indígena de mi parte es el nombre que se nos dio en la Conquista para poder diferenciar razas, como indígenas, ingleses, españoles, portugueses, y es el término que se nos dio para diferenciar una cultura de otra. Y pues, como ya sabemos, cada quien tiene su cultura ¿no? Y este… nosotros nos identificamos por ser una cultura que todavía conserva varios rasgos culturales y pues, como ya dijeron mis compañeros, tanto vestimenta, lenguaje y eso.[55]

Otros elementos que constituyen el proceso identitario y que hemos señalado en el apartado teórico son los símbolos culturales, la búsqueda de sentido y la necesidad de un sentido de pertenencia y de un autoconcepto. Los jóvenes, al igual que sus padres, definen su identidad a partir de diversos elementos como la lengua, las tradiciones, las costumbres o el lugar de origen. Muchos de estos elementos son los que presentan los jóvenes indígenas cuando definen su identidad. En cuanto a los jóvenes entrevistados, tienen un promedio de veinte años, todos son estudiantes universitarios y proceden de diferentes lugares de Los Altos de Chiapas. Algunos de sus testimonios son los siguientes:

> Julio: Puedo decir, también, que yo me considero indígena porque sigo las tradiciones de mi cultura, también las costumbres. Ya no hablo mucho mi lengua pero me gusta. Yo respeto mucho la cruz de mi pueblo, creo que eso nos une con mi familia y con mi comunidad.
> Claudia: Mi familia me ha educado para no perder mi cultura ni mi lengua materna y me identifico por lo que soy, como mujer indígena. […] Creo yo que me identifico

[55] Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de febrero de 2011.

primero porque vengo de un pueblo, domino mi lengua, tengo un apellido indígena y cómo me visto también, porque no me visto como las muchachas de aquí [San Cristóbal de Las Casas].
Carmen: Sí, yo decía mi cultura, porque mi forma de ser con los demás creo que es diferente, porque lo primero que me asustó aquí es que todas las muchachas se saludan de beso en el cachete y yo no uso esas cosas. Me siento rara cuando alguien me da un beso; y también veo cómo se visten, su pantalón es apretado y en mi casa eso no te permiten.
Santiago: Yo soy indígena porque me gusta la música tradicional. Mis papás me han enseñado a querer la tierra, mis costumbres. Yo hablo lengua tseltal, el traje ya no lo visto porque aquí en la ciudad te ven feo.[56]

La identidad es un proceso de construcción de los individuos que hacen uso de su libertad y voluntad. Para Gómez (2011: 107), la identidad indígena es un constructo sociocultural que es resultado de luchas en el campo político y social y que ahora funciona como una apuesta, un recurso para conseguir fines determinados y mejorar su posición en la estructura global de las relaciones. Aunque no constituye una generalidad, señala Gómez, se ha pasado de una condición estigmatizada de la identidad indígena a una situación en la que identificarse como tal es un capital que funciona como moneda de cambio en las relaciones con los otros, los no indígenas.

Así, existen prácticas, estereotipos, gramáticas de comunicación, lenguaje verbal, lenguaje paraverbal, olores, sabores y formas de sentir, de vivir las experiencias, de sufrir la vida, de vivirla plenamente, de caminar, de mirar, de reír, de relacionarse con los miembros del mismo grupo y de relacionarse con los otros, de vestirse, de alimentarse, que son propios de los grupos indígenas y que sirven para adscribirse al grupo, así como para diferenciarse de los *kaxlanes* o mestizos (Gómez, 2011: 108).

Sin embargo, señala De la Fuente (1990), no se considera que un solo elemento sirva para definir al indio y la suma de muchos tampoco lo logra. En esta investigación, los sujetos de estudio a los que nos referiremos de aquí en adelante como indígenas serán todos los individuos que comparten y asumen las costumbres y tradiciones de las comunidades originarias indígenas, así como la indumentaria, el vestido, el lenguaje o la comida y, sobre todo, que se sienten pertenecientes a un grupo étnico, principalmente tseltal o tsotsil, ya que son los grupos étnicos mayoritarios en Los Altos de Chiapas.

El significado social del término tiene una dimensión histórica que comienza precisamente en el tiempo del descubrimiento de América por parte de los europeos. El hecho de que también lo empleen a modo de insulto los grupos centrales de las sociedades latinoamericanas revela que se utiliza para designar a un conjunto de personas que se ubican en la periferia de la estructura social. Llamar a una persona

[56] Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de febrero de 2011.

"indio" es equivalente, en ciertos contextos, a calificarla despectivamente como pobre, ignorante o sin razón.

Los pueblos indígenas de México están integrados por ciudadanos mexicanos que se asumen étnicamente como indígenas. Al respecto, preguntamos a mujeres indígenas cómo se sienten por ser tales:

> Pues se siente bien, sí. Bien, porque la verdad hablamos aquí tsotsil, porque tenemos muchos… también aquí encontramos, este, muchas amigas que hablan tsotsil, lo que sea, o encontramos amigas, como mestizo hablamos también.[57]
>
> Yo estoy orgullosa de mis raíces, de dónde vengo. Soy indígena porque soy del campo y me gusta, y porque la vida de allá es muy diferente que la de aquí. Allá todo se consigue, sólo es cuestión de trabajarlo, en la ciudad todo se compra, hasta un pedazo de pan se compra. Y soy indígena porque me gusta hablar mi lengua, así me comunico, voy al mercado y me comunico en lengua.[58]

Siguiendo con la conceptualización, el indio ha sido determinado desde antes de la colonia como el *alter* de los europeos, y en este sentido Barabas (2000: 9) señala que los europeos asociaron "la otredad" con la inferioridad. Esta idea la comparte Carrillo (2009), quien señala que desde el inicio de la Conquista se juzgó a los indios con parámetros de los europeos. Estos últimos consideraban bárbaros a los indígenas por andar casi desnudos y porque eran analfabetos, a la vez que consideraban su religión como idolatría. Estas prácticas no han variado del todo ya que en la actualidad muchos mestizos siguen considerando "bárbaros" a los indígenas. Ricardo, un mestizo coleto, señaló en una entrevista: "los indígenas son muy diferentes a nosotros, tienen costumbres muy raras, son sucios, salvajes, mal educados, groseros".

El concepto de indio se ha definido en función de estereotipos, prejuicios o ideologías racistas. En este sentido, Warman sostiene que:

> […] el concepto de indio no reclama una profundidad histórica remota, ni un origen inmemorial o mitológico. El concepto de indígena o indio se inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos. Desde su origen, el concepto de indio estuvo cargado de ideología y prejuicios; vale la pena recordar la densa discusión en la Corte española para decidir si estaban dotados de un alma inmortal y si eran seres humanos o eran siervos naturales. Con esa carga prejuiciosa, el concepto adquirió valor legal y administrativo en la época colonial (2003: 24).

[57] Patricia, grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.

[58] Entrevista realizada a Marcela, mujer indígena, madre soltera, enero de 2011.

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se considera a la población mestiza como el "nosotros", en contraste con "los otros", los indígenas, quienes han sido estereotipados como los analfabetos, los indefensos, los pobres y, muchas veces, los "tontos". Se llega a "aceptar" socialmente a los indígenas cuando han aprendido español, cuando ya practican las costumbres de los mestizos o cuando se han "ladinizado", pero esta aceptación es relativa dado que pocos logran entrar en los círculos de los coletos. En general, pocos son los mestizos de la ciudad que mantienen alguna relación de amistad o de compadrazgo con los indígenas, a los que siguen considerando inferiores e indignos de pertenecer a su "clase social".

Por tanto, puede señalarse que todo grupo humano tiene alguna forma de diferenciación entre lo interior y exterior. Por elementales o complejos que sean sus logros materiales o su estructura económica o social, siempre existen formas de expresar diferencias en términos de otros, sea a partir de la edad, el sexo, el rango o la clase.

En el caso de México, los intentos de diferenciación se han centrado en definir lo indígena. Debido a la diversidad de grupos autóctonos existentes en nuestro país y a la variedad de lenguas registradas, se plantea la necesidad de distinguir y precisar las fronteras étnicas de los grupos indígenas como construcciones sociales. En esta búsqueda, se considera la identidad como uno de los elementos que nos permiten entender la especificidad social de los grupos humanos, de ahí que el tema de la identidad se encuentre necesariamente ligado a la definición de grupo social.

En San Cristóbal encontramos centenares de familias indígenas que viven de los comercios formales o informales, legales o ilegales, establecidos o ambulantes. Viven del transporte, trabajando como empleados —en hoteles, restaurantes, cafeterías, comercios o en casas particulares—, siempre en puestos de muy bajos salarios. Asimismo, los indígenas son ocupados en los servicios municipales como limpia, policía o vialidad.

También se encuentra otra realidad. Muchos indígenas —los menos— se han formado como profesionistas, de modo que encontramos abogados, economistas, agrónomos, antropólogos, maestros, escritores o doctores indígenas. En el gobierno federal, los indígenas especialmente se desempeñan en educación indígena o en el Ejército.

En el gobierno del estado, la titularidad de la Secretaría de los Pueblos Indios, con sede en San Cristóbal de Las Casas, ha sido asumida en algunas ocasiones por indígenas. Muchos de ellos forman parte de las filas de la policía pública y privada o se desenvuelven en las instituciones de salud pública o educación.

A pesar de la extrema diversidad social y económica, las poblaciones indígenas de Chiapas se han incorporado a los procesos de desarrollo y han mantenido relaciones con otros grupos sociales, de forma que se han creado mecanismos de interacción que en algunos casos han sido de servilismo y explotación.

La heterogeneidad de los grupos sociales siempre ha coexistido con desarrollos socioeconómicos desiguales, de tal manera que la persistencia de la diversidad étnica no es en sí un problema; la dificultad radica en que el reconocimiento de grupos diferentes ha

implicado relaciones socioeconómicas desiguales y estigmatizadas, y lazos de dominación. De la misma manera, las actividades económicas son las que definen el orden social de la ciudad, además del tipo de actores sociales.

En San Cristóbal de Las Casas y sus alrededores, señala Morquecho (2002), se ven indios por aquí, indios por allá, indios por todos lados. Ese San Cristóbal que "huele a indio", como comentan muchos de sus pobladores, se refleja en la ocupación de un amplio territorio indio en la ciudad y en su movilidad social. Los indios se ubican en 93 colonias —la mayoría al norponiente de la ciudad—, que rodean la añosa Jovel (Melel Xojobal, 2000: 19).

Los hay católicos, evangelistas, protestantes, islámicos o tradicionalistas. Los hay priistas, panistas, perredistas, petistas, zapatistas o quienes se agrupan en decenas de organizaciones sociales, como líderes sindicales, o como representantes de organismos no gubernamentales (Morquecho, 2002).

En cuanto a las prácticas de discriminación hacia los indígenas, se puede percibir que los mestizos olfatean el potencial económico, político, social y cultural que representan los indígenas en la ciudad. Por su parte, los indígenas son conscientes de sus posibilidades, de modo que resisten, ocupan, se repliegan, avanzan, se confrontan y negocian. Mientras que los reducidos núcleos mestizos viven dentro de la ciudad, la inmensa mayoría de la población rural es indígena. Un cierto número de indígenas habita en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal, pero en su mayor parte estos indígenas se ladinizan rápidamente para ser aceptados. Esto sucede en mayor medida con las muchachas indígenas que sirven en las casas de las familias mestizas y también con muchos jóvenes que vienen a estudiar a la ciudad.

Una situación que merece señalarse es que el término "ladino" ha sido usado por los indígenas para referirse a la gente mestiza de San Cristóbal. Actualmente también se llama despectivamente "ladinos" a aquellos indígenas que se han urbanizado y que se visten como mestizos, es decir, que ya no portan su traje regional ni llevan a cabo las costumbres y tradiciones de su comunidad de origen.

El hecho de que muchos indígenas que viven en la ciudad se vistan como mestizos y ya no porten sus trajes regionales puede deberse a muchas razones, como al precio de los trajes, al clima y, también, al propio proceso de integración a la ciudad.

> Claudia: Bueno, no sé, por pena o por vergüenza. Por ejemplo, nosotros ya no usamos el traje y, por ejemplo, el traje de mi papá no lo conozco realmente, o al menos distinguirlo, no. El de mi mamá, pues lo mínimo, y como muchos de mis compañeros ya venimos vestidos así [como mestizos].[59]
> Marcelina: Yo no uso nagua porque hace mucho calor.
> Pascuala: Yo sí pongo mi traje, pero igual hace calor y lo quito y pongo falda.
> Patricia: Ahorita así nomás es porque ya no hacemos nosotras [la enagua]. Lo

[59] Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de febrero de 2011.

compramos. No es igual cuando creció mi mamá. Ella hizo su ropa, porque no tiene mamá, pues cuando creció quedó muy chiquita cuando se murió mi abuelita.
Patricia: La verdad, nosotros, es muy caro nuestra ropa, porque un cinturón cuesta cuatrocientos pesos, y la nagua cuesta tres mil pesos, o de ocho mil más de lana, más fino, y parte la blusa también que compramos ya hecho, digamos cuesta doscientos cuarenta, doscientos cincuenta pesos.[60]

En muchos lugares de la geografía chiapaneca se usan indistintamente los términos mestizo y ladino. Originalmente la palabra ladino se usaba para referirse a los indígenas que conocían el español; por extensión, se llamó así a todas las personas de cultura hispánica en oposición a los indígenas. Ladino significa también "astuto", "hábil", "mañoso". Así pues, el origen de este término es claramente cultural (Adams, 1956: 18).

En la ciudad de San Cristóbal el término ladino se usa más para referirse a las personas de origen indígena que se han ladinizado. "Éste ya se ladinizó", "ya está revestido", son los comentarios de los mestizos.

En contraste con la población mestiza, los diferentes grupos étnicos indígenas presentan una estratificación interna relativamente pequeña. Los mestizos sitúan a los grupos indígenas en una jerarquía definida en cuya cumbre se encuentran los zinacantecos, seguidos por los chamulas y otros grupos en posición intermedia, mientras que los tenejapanecos y huistecos se encuentran en la posición inferior. Los indígenas mismos, al menos los zinacantecos, reconocen hasta cierto punto esta jerarquía (Colby y Van Den Berghe, 1992: 33).

El hecho de considerar a los zinacantecos superiores a los otros grupos indígenas tiene ciertas bases económicas objetivas. En este sentido, Colby y Van Den Berghe (1992) señalan que, en general, los zinacantecos están en mejores condiciones económicas que los demás y a menudo contratan a otros indígenas, principalmente chamulas, para que trabajen en las milpas. Estos últimos, por su parte, rara vez contratan a zinacantecos.

Además de las diferencias estrictamente culturales que existen entre mestizos e indígenas, las diferencias económicas y de educación contribuyen también a la reducida valoración de estos últimos. Sin embargo, puesto que los mestizos e indígenas tienen procesos culturales diferentes, es claro que los valores básicos de ambos grupos se manifiesten tanto en la imagen que cada uno de ellos se hace de sí mismo, como en sus relaciones mutuas. Mientras que la cultura mestiza está estructurada verticalmente y acentúa las relaciones de competencia, de orden y obediencia, la cultura indígena es, en mayor medida, horizontal.

La cultura indígena no concede tanta importancia a la jerarquía social. La posesión de un cargo —función religiosa— en los grupos indígenas es una fuerza niveladora, algo más que un simple factor de la jerarquía ya que, aunque un cargo confiera prestigio a quien lo

[60] Grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.

tiene, impone también el gasto de grandes sumas de dinero, de manera que desalienta la concepción de la riqueza (Morquecho, 2002).

Anualmente, en las comunidades indígenas se llevan a cabo eventos de reactivación cultural como los carnavales, el canje de mayordomos, la fiesta de muertos y otras celebraciones. En las comunidades tsotsiles es una costumbre que los varones ofrezcan un servicio a la comunidad, por lo que durante un año de su vida se dedican a ser cargueros y mayordomos, para desempeñar funciones como el vigilante del orden en la comunidad o el mantenimiento de la iglesia. La entrega de cualquier cargo se celebra con una fiesta a la que todos los integrantes de la comunidad asisten y donde todos colaboran (Cruz, 2006: 71).

> [...] tal vez, una de las características que distingan a la sociedad indígena sea la religión, pero en qué aspecto se diferencia, yo creo que en los cargos, como los mayordomos, que son gente única porque son los que realizan, o digamos organizan, los eventos, es una ceremonia. Por ejemplo, el día de la Santa Cruz los mestizos sólo hacen misa y se van de fiesta y ya, pero los indígenas no van a rezar ahí, hacen la ceremonia, van a rezar a las montañas, o sea, que son diferentes a los mestizos y eso es lo que caracteriza a un indígena.[61]

Por el contrario, la sociedad mestiza posee una elevada conciencia del estatus y está fuertemente estratificada. Las relaciones de orden y obediencia se acentúan en la familia, en la escuela, en la estructura política y en la situación laboral.

Por lo que respecta a la religión indígena, ésta es en realidad un sincretismo de las creencias maya y cristiana. El complejo sistema de cargos que juega un papel tan importante en la cultura indígena no existe entre los mestizos. Por otra parte, la concepción indígena de la divinidad es marcadamente politeísta y la concepción del alma es mucho más compleja y pluralista que la del mestizo (Colby y Van Den Berghe, 1992: 42). En su relación con la divinidad, los indígenas acentúan el mantenimiento de la armonía y de la integridad en un universo pluralista e impredecible. "La práctica indígena en las ceremonias curativas religiosas, en las que participan curanderos, no tiene paralelo en la religión mestiza. El culto de tipo 'revivalista' de los 'santos parlantes' es casi exclusivamente una actividad indígena" (Thompson, 1954).

Tales diferencias en los valores, creencias y prácticas religiosas, señala Morquecho (2002), afectan las relaciones interétnicas de tal forma que los mestizos consideran a los indígenas como paganos, idólatras, supersticiosos y practicantes de una forma corrupta del catolicismo. En este sentido, señala que:

> [...] tan "santeros" son en la ciudad como en los pueblos de los Altos de Chiapas. Ahí están las fiestas de Santa Lucia, de San Diego, de San Ramón, Mexicanos, Guadalupe,

[61] Jesús, grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de febrero de 2011.

> o las de San Pedro en Chenalhó, de San Juan en Chamula o la de San Sebastián en Chalchihuitán. Aquí y allá se "engalanan para la fiesta", queman "cuetes" y "bombas", "echan trago" y "pasean al santo". Refuerzan su identidad y sentido de pertenencia: son de tal pueblo, de tal barrio o de tal paraje (Morquecho, 2002: 1).

La diferencia básica de los valores puede explicar, en parte, la cuestionable pretensión de superioridad cultural de los mestizos, quienes conciben las diferencias culturales en términos jerárquicos.

Por lo tanto, los tipos de identidad son productos sociales, observables y verificables —o refutables— por los individuos "dotados de sentido común". De acuerdo con esta idea, se es o no se es zoque, tsotsil, maya, mexicano o uruguayo, en relación con las verificaciones o refutaciones de los propios individuos, es decir, en razón del sentido de adscripción.

Asimismo, la identidad étnica hace posible la distinción con otras identidades y se explica dentro del marco de referencia de las adscripciones sociales surgidas en la interacción y no fuera de ella. Este planteamiento nos permite acercarnos a la realidad empírica de la vida cotidiana del indígena, a los significados de sus prácticas culturales y a su mundo subjetivo dentro de un contexto histórico social. Al respecto, Barth (1977) explica:

> El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio [...] La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco (Barth, 1977).

El trabajo manual es otro valor importante entre los indígenas porque consideran que éste, junto con la habilidad para realizarlo, es lo más digno de estima. Así, un hombre "bueno" es aquel que muestra habilidad en el cultivo del maíz y una mujer "buena" es aquella que muestra su destreza en las labores del tejido y en las hogareñas.

> Velo, pues, yo mi marido es bueno porque él tempranito se va a la milpa y yo, mientras, lo cuido mi hija y luego voy a ir al mercado. Sí lo dicen, pues, que somos haraganes, pero no, sí lo sabemos trabajar. Si mi marido no trabaja, ¡caso sirve, pues![62]

Pasaremos ahora a hacer una caracterización más sistemática del sistema mestizo-indígena de relaciones étnicas. En general, las relaciones étnicas en Los Altos de Chiapas

[62] Patricia, grupo de discusión realizado con mujeres indígenas, marzo de 2010.

revisten una forma tal que se las ha solido llamar paternalistas. Esto se debe a que los mestizos tratan a los indígenas de forma condescendiente, pero a menudo con un poco de afecto. Si por un lado los llaman primitivos, incultos, ignorantes, indignos de confianza, irresponsables e infantiles, por otro los llaman "inditos" o "muchachos" sin importar su edad. Los apelativos "don" y "señor", a pesar de usarse constantemente entre los mestizos, no se emplean nunca para dirigirse a los indígenas, sino que para tratar con ellos usan invariablemente la forma familiar "tú", forma que, entre los miembros de su grupo, usan para dirigirse a los niños y jóvenes. Por su parte, cuando los indígenas se dirigen a los mestizos usan las formas de respeto "don", "señor" y "patrón" y, aunque en ocasiones se les exige que empleen la forma de cortesía "usted", frecuentemente usan el "tú" familiar debido a sus pocos conocimientos de español.[63]

Hace algunas décadas, los indígenas solían caminar por los arroyos y por la calle sin usar la acera dado que las banquetas estaban reservadas para los mestizos, hecho que recuerdan con nostalgia algunos mestizos entrevistados: "Antes, mire usted, yo recuerdo cuando caminaba con mi papá, se bajaban de la banqueta y se agachaban para saludarlo. Ahora ni la cara te miran y se voltean, y si pueden hasta te empujan.[64]

Aunque esta costumbre ha desaparecido en la actualidad, en los lugares más populares, como por ejemplo en el mercado público, se ve constantemente a los mestizos empujando a los indígenas y dirigiéndose a ellos con desprecio.

Por otro lado, cuando clientes mestizos e indígenas esperan juntos para ser atendidos, por lo general se sirve a los mestizos en primer lugar. Esta regla aún se aplica. Por ejemplo, cuando un comerciante mestizo ha empezado a atender a un cliente indígena y llega un mestizo, deja de atender al primero para dirigirse al segundo. En las observaciones realizadas en el mercado José Castillo Tielemans se apreció esto con frecuencia en los comercios de mestizos. Por ejemplo, en una de las taquerías a las que asistía frecuentemente para entrevistar a la dueña me percaté de que, cuando un indígena esperaba a que se le atendiera, se le daba un trato no muy amable y, si después de él llegaba un mestizo, la señora dejaba de atender al indígena y preparaba los tacos primero a la persona mestiza.

Por otro lado, puede señalarse que la división étnica del trabajo es claramente complementaria, de modo que los indígenas son campesinos, trabajadores no especializados o sirvientes, en tanto que los mestizos son comerciantes, artesanos, empleados o profesionistas. Generalmente los mestizos tratan a los indígenas con la amabilidad condescendiente que se otorga a los niños con alguna discapacidad. Los indígenas, aunque con una ambivalencia latente y en ocasiones hostil hacia los mestizos, se han acomodado, aparentemente, a su estatus de subordinación. Las rígidas reglas de la etiqueta mantienen las distancias sociales existentes entre indígenas y mestizos, pero la separación física bajo la figura de segregación formal es mínima. Los contactos entre indígenas y mestizos son

---

[63] Notas del diario de campo.
[64] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

frecuentes, principalmente en la esfera del intercambio económico, pero rara vez son de naturaleza igualitaria.

Puede considerarse entonces que la identidad indígena se visualiza a través de la autopercepción, el proceso cultural y la autodefinición, dado que, como se observó en las descripciones que los mismos indígenas dieron, ser indígena es hablar su lengua, portar su traje, llevar a cabo sus prácticas y tradiciones y, sobre todo, sentirse orgulloso de serlo.

Actualmente muchos indígenas que viven en la ciudad ya no hablan su lengua materna o ni siquiera la han aprendido, y tampoco visten sus trajes regionales. Por el contrario, se han adaptado a los estilos de vida de la ciudad.

> [...] muchos grupos indígenas han modificado históricamente la percepción de su propia realidad, la religión, la política, la economía, la escuela y las relaciones intraculturales e interculturales, con agentes pertenecientes a otras culturas del mundo han contribuido a esa modificación en la forma de ver el mundo y de relacionarse con los demás, de vivir en el mismo entorno ambiental y social. Algunos han modificado su posición de clase, creando con ello nuevas formas de los usos de la identidad indígena. Todos estos cambios ocurridos en las culturas nos hablan, indudablemente, de cambios en las identidades socioculturales de los agentes que las reproducen (Gómez, 2011: 28).

Puede deducirse entonces que la posición identitaria de los indígenas es asumida y presentada con orgullo, mientras que los mestizos definen a los indígenas desde una posición más simplista. Para los mestizos, el indígena es el que no es mestizo y suelen señalar, entre las características que distinguen al primero, el color de piel o cabello, es decir "los indígenas son morenos o de piel oscura". Otra característica es la pobreza, aspecto que hoy en día es relativo ya que actualmente personas indígenas que residen en la ciudad son dueños de negocios o de transportes —aunque son una minoría—. Otro aspecto es el que señala el cronista adjunto de la ciudad en cuanto a los apellidos:

> Aquí es raro ver un apellido Moshan, Bolom. Todos esos apellidos son indígenas puros. Nosotros no los usamos. Entonces dicen, cuando ya se llama Moshan, dicen, ya lo desgraciaron con ese apellido, a su modo de pensar de la gente. Entonces, yo defino así tanto a los indígenas como los ladinos, bueno, mestizos mejor dicho.[65]

Entre tanto, son los indígenas quienes están reorganizándose y rescatando sus valores culturales propios, haciéndose notar y defendiendo sus derechos, por lo que se puede afirmar que la identidad indígena ha ganado presencia y legitimidad, de tal modo que en la actualidad se han conformado grupos de poder muy importantes en la ciudad.

---

[65] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

La memoria colectiva. La añoranza del pasado

Las memorias que una persona acumula a lo largo de la vida forman parte del proceso de construcción y reconstrucción de la identidad. En este sentido, Eco (1999: 263) argumenta que cuando se pierde la memoria se pierde la identidad, y que por ello las sociedades cuentan con sistemas que permiten mantener, comunicar y actualizar recuerdos u olvidos: "nuestra identidad se fundamenta en la larga memoria colectiva".

Los tiempos actuales, que algunos denominan posmodernos, son tiempos de cambio, de movilidad y de transformación. Hoy en día las dinámicas son otras, de mutaciones, de inestabilidad y de indeterminaciones. A estos tiempos, en consecuencia, corresponderían nuevos conceptos para dar cuenta de lo que ocurre en la realidad. En muchos casos las personas desean volver a tiempos anteriores, a prácticas reconocidas y sitios comunes donde lo dado permanece y es familiar, y eso parece ocurrir con las identidades y las identificaciones porque, aunque se habla de cambios o innovaciones, al final del camino se busca lo que se conoce, lo que brinda estabilidad y seguridad, es decir, la identidad.

La identidad es tanto lo que se representa como lo que permanece parecido a sí mismo en el trascurrir del tiempo (Candau,1998: 103); es el conjunto de repertorios culturales, como las representaciones, los valores y los símbolos compartidos mediante los cuales los actores sociales, grupos o colectividades definen sus contornos y se identifican a sí mismos al tiempo que se distinguen de otros grupos o de otros actores en situaciones determinadas y en momentos y espacios históricos socialmente estructurados.

Se puede decir entonces que la identidad en las personas no es otra cosa que la interiorización de la cultura en los términos que cada grupo plantea. Es el resultado de un proceso de relaciones sociales. Por tanto, es una construcción social realizada en el interior de marcos sociales en los que se inscriben los grupos y actores, la cual en cierta medida orienta sus representaciones y acciones (Giménez, 2004: 39). La identidad, en concreto, es el resultado de un compromiso o de una negación, entre la autoafirmación[66] y la asignación identitaria propuesta por actores externos:

> [...] ninguna identidad cultural aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición (que también puede ser construida e inventada), y una enorme variedad de prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales (Said, 2001: 9).[67]

---

[66] Un elemento característico de la identidad es la valoración. Regularmente los grupos valoran positivamente su identidad, de ahí que haya resistencia a la introducción de elementos externos que alteren esa armonía. Percibir la identidad de forma negativa puede generar frustración (Giménez, 2004: 40).

[67] De identidad nacional puede hablarse, en los tiempos modernos, cuando se pretende crear una identidad en grupos sociales dispersos. Suelen ser los grupos de poder los que intentan imponer un tipo de identidad nacional para regularla y manipularla. Algunos factores tienden a la conformación de estas identidades, como el lenguaje, el desarrollo del capitalismo, la imprenta o la tecnología (Chihu, 2002: 32; Jelin, 2002). Estos factores confluyen

Todas las personas entrevistadas hacen uso de sus recuerdos, que refuerzan su identidad, para hablar de cómo era la ciudad de San Cristóbal. Como dice el cronista adjunto de la ciudad, él es un "profesional de la nostalgia" dado que siempre tiene presente aquello que un día fue y hoy sólo existe en los recuerdos.

> La ciudad antes, como ya le decía, era chica, porque había poca gente, casi todos se conocían, como pasa en los pueblos. Recuerdo que, cuando caminaba por las calles con mi papá, todos se saludaban por su nombre. Cuando alguien fallecía, pues todo mundo conocía quién era, en cambio ahora ya casi nadie se conoce. Lo que recuerdo es que había mucho respeto para las personas mayores. Ahora ya nadie los respeta, los jóvenes hasta los tratan de viejos o los ven como estorbos. A nosotros nos acostumbraron mis papás a saludar siempre, a tratar de usted a las personas mayores, a darles los asientos. Ahora ya los jóvenes ni caso les hacen a los adultos mayores, los ven como estorbos, hasta uno se entera de historias de los hijos que los mandan a los asilos.[68]

Entre los recuerdos de algunos habitantes de la ciudad está el de la tranquilidad. La mayoría señala que antes todo era más tranquilo, se podía caminar por las calles, tal como señala Carmen, quien rememora con nostalgia y asocia la modernidad con la delincuencia. En varios testimonios se asocian la delincuencia, la drogadicción y la mayoría de los problemas que presenta la ciudad, con el hecho de que han venido personas de otros lugares, tanto de México como de otros países, a vivir en la ciudad. Especialmente esta asociación problemática se relaciona con la llegada de los indígenas. José Luis hace hincapié en que hasta los valores se han perdido porque la ciudad ya no es como antes. En su discurso, culpa a los procesos de modernización y al aumento de población de que los jóvenes ahora ya no "respeten", ya no saluden ni conozcan a nadie, y mantiene "el recuerdo" de que los tiempos pasados fueron mejores.

Cierto, la memoria funda la identidad; se hallan indisolublemente unidas. Y, expresado de otra manera, "si la memoria es 'generadora' de la identidad, en el sentido de que participa en su construcción, esta identidad, por su parte, da forma a las predisposiciones que van a conducir al individuo a 'incorporar' ciertos aspectos particulares del pasado, a realizar ciertas elecciones en la memoria" (Candau, 1998: 16).

> La ciudad de San Cristóbal era muy bella, bueno, yo creo que lo sigue siendo, pero antes era mejor. Se podía caminar con tranquilidad en sus calles. Recuerdo cuando

---

en un momento histórico dando forma a lo nacional, espacio en el que se encuentra la identidad. Para algunos, la identidad nacional alude al sentido de comunidad política —no cultural, que es la que nos interesa—; por medio están instituciones, códigos, derechos y deberes, en un espacio social y en un territorio definido. Varios son los elementos que así lo indican: a) territorio, tierra histórica; b) la patria, con sus leyes e instituciones.

[68] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

era niño jugamos en la calle pelota, canicas, bicicleta, de todo. Otra de las cosas que recuerdo son las casas, porque una de las cosas que se distingue la ciudad o se distinguía era por la belleza de sus casas, por eso es llamada la ciudad colonial, y usted puede ver tantos turistas que vienen a visitarla, nosotros no le pedimos nada a las grandes ciudades de Europa, ni de otros lados, la ciudad es muy bella, sigue siendo bella, pero antes puedo decir que era bella y muy tranquila. A mí me gustaba mucho que era una vida como de pueblo, muy tranquilo. Antes en el parque teníamos grandes conciertos de marimba, había grandes orquestas, no sólo las de aquí, sino las que a veces traían de la ciudad de México, de Tapachula. Ahora sólo traen grupos de jóvenes greñudos sin educación. Escuchábamos Agustín Lara, Pedro Infante, Jorge Negrete, Javier Solís. Cuando yo era joven los tríos era la música más hermosa. Teníamos la vida de los barrios, que eran grandes fiestas. Ahora ya casi todo eso se ha ido terminando. Yo creo que ha sido porque ahora llegan muchos indígenas a emborracharse a las fiestas de barrio y ya no respetan nada.[69]

Ricardo, como muchos habitantes de la ciudad, recuerda cuando era joven y lo que significó ese pasado en su diario vivir en la ciudad. Habla de la tranquilidad, de la paz que existía, de las fiestas del barrio que formaban parte de muchas de las tradiciones. En la ciudad cada barrio y cada colonia tienen su iglesia, y cada año celebran la festividad del santo que les corresponde. Estas fiestas se caracterizan por los grupos musicales que amenizan el día anterior —lo que llaman los maitines— y el día de la fiesta. También se queman cohetes y bombas y regularmente se venden los tradicionales dulces coletos. Parte de la nostalgia de algunos coletos se debe, según sus palabras, a que ya no pueden asistir a sus fiestas. Por ejemplo, Ricardo plantea que actualmente llegan muchos indígenas a "emborracharse" y, como la relación coletos-indígenas es en la mayoría de los casos conflictiva, la convivencia es difícil. Existe un sentimiento de invasión y alteración de sus tradiciones y costumbres porque consideran que fueron despojados de los espacios que les eran propios y que ahora se están volviendo territorio de indígenas. El conflicto se genera porque los mestizos consideran que los indígenas no respetan lo que para ellos es sagrado, como las fiestas de sus santos y la tradición que éstas conllevan. Tales argumentos reflejan el conflicto latente entre indígenas y mestizos, en el que responsabilizan a los primeros de los problemas generados por los cambios actuales.

En efecto, es la memoria del pasado la que "nos dice por qué nosotros somos lo que somos y nos confiere nuestra identidad" (Eco, 1999: 185). Al respecto, en entrevista con Manuel Burguete, éste señala:

Como cronista de la ciudad se me tacha de que soy un este…, un profesional de la nostalgia [risas]. Pero no, yo hago un viaje a la nostalgia porque trato de que la ciudad

[69] Entrevista realizada a Ricardo González, mayo de 2010.

> no pierda su identidad. Si San Cristóbal pierde su identidad un día de estos, va ser muy lamentable. Es una ciudad que debe volver sus ojos a la historia. Indudablemente que no estoy de acuerdo que la ciudad viva de recuerdos, tiene que sumarse al futuro y tiene que pagar el precio de la modernidad, y lo está pagando muy caro.[70]

Sin embargo, la identidad propia va delineando lo que debe mantenerse en la memoria, y eso es lo que resulta significativo. En tal caso, en el proceso identitario las personas y los grupos "seleccionan" determinados momentos, otros los excluyen y otros los conjugan con la intención de dar cierta coherencia y continuidad a los procesos y reconocerse en ellos para, de esta forma, crear sentimiento de identidad. Cierto:

> [...] el recuerdo del pasado es necesario para afirmar la propia identidad tanto la del individuo como la del grupo", y es que "sin un sentimiento de identidad con uno mismo, nos sentimos amenazados en nuestro propio ser y paralizados... el individuo necesita saber quién es y a qué grupo pertenece (Todorov, 2007: 1999).[71]

La identidad se arraiga en la conciencia que los individuos de una comunidad tienen con respecto a un pasado común, sea por experiencia o significación; es decir, hay un "nosotros".

> La identidad, entonces, rebasa los límites de la individualidad y del presente: el grupo es lo que le ha ocurrido; en esos acontecimientos se contienen las claves por las que se auto-comprende y es comprendido por los demás; su historia muestra su identidad y es, a la vez, su identidad. De una forma más clara: no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo (Ramos, 1989: 76-77).

La memoria no hace sino presentar al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se extiende en el tiempo porque se trata de su pasado, pero un pasado en el que se reconocen siempre esas imágenes sucesivas: la memoria colectiva.

Hay una especie de simbiosis entre identidad y continuidad, entre ésta y la memoria, en tanto que la primera sirve a los intereses del grupo, instaura sus valores, imposibilita de alguna manera el caos y la incertidumbre y le otorga cierta armonía. Entonces, la memoria es una especie de mecanismo cultural que permite fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad, mientras que la identidad se encuentra ligada al sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio: "poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad" (Jelin, 2002: 24-25).

---

[70] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

[71] "Si recibimos una revelación brutal sobre el pasado, que nos obliga a reinterpretar radicalmente la imagen que nos hacemos de nuestros íntimos y de nosotros mismos, lo que se ve alterado no es un compartimento aislado de nuestro ser sino nuestra propia identidad" (Todorov, 2000: 199).

Puede decirse que la identidad se establece en los actos de recordar o bien que es la necesidad de identidad la que nos lleva a reconstruir pasajes pasados, porque es desde el presente desde donde reconstruimos de acuerdo con ciertas necesidades.

> San Cristóbal tiene mucha historia, aquí se hizo uno de los cuatro hospitales más antiguos de América, aquí estuvo la primera normal de América, aquí estuvieron los destellos libertarios de muchos pueblos de América. Aquí en San Cristóbal se dieron muchos grandes eventos. Entonces, tenemos mucho de qué presumir; entonces, un pueblo no sólo se destaca por sus monumentos, por sus calles, por sus productos, sino por sus recursos humanos.[72]

La identidad se ancla en el devenir y remite a un origen que genera orgullo, que hace que los habitantes distingan "su ciudad" de "la ciudad" como parte del sentido de pertenencia. Narran la historia con detalles y enalteciendo los momentos gloriosos que han acontecido en ella. De eso están al tanto las sociedades, por eso saben de dónde vienen, por eso tienen presente un primer acontecimiento, un momento fundacional, el cual es más significativo que empírico o comprobable. Se da más como sensación; es más emotivo que racional porque difícilmente se puede explicar y por eso se conmemora (Fernández, 2002). En este marco esencialista y racista, los cambios causan más incomodidad a quienes se aferran al pasado y mantienen una mentalidad colonial, dado que presentan posiciones de carácter dogmático en las que se diviniza su verdad y se sataniza la verdad ajena.

Cuando se hace memoria, se coloca la reconstrucción del pasado en el plano de las prácticas sociales mientras que, por otro lado, se prescinde de la noción de memoria como un proceso individual y personal y se considera más en el terreno de las relaciones, lo cual supone conceder un carácter intersubjetivo a la memoria así como a lo que decimos "sobre el pasado, son producciones contextuales, múltiples versiones creadas en circunstancias comunicativas concretas, donde el diálogo, la negociación, el debate son componentes fundamentales, lo que implica considerar la memoria como acción social" (Vázquez, 2001: 163). Esa acción no es otra cosa que la suma de las prácticas y de las formas que cobra la memoria para comunicarse y reproducirse. En este sentido, Bruner señala que:

> La identidad se mueve más en una esfera pública que privada, y que es un evento verbalizado: "el relato del Yo en general es provocado por episodios ligados a algún interés de más largo aliento"; nos seguimos construyendo a nosotros mismos por medio de narraciones… creamos y recreamos la identidad mediante la narrativa", y el Yo termina por ser un producto de nuestros relatos (Bruner, 2002: 107).

[72] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

Si se considera la cultura como un conjunto de formas simbólicas situadas en contextos sociohistóricos estructurados, la memoria colectiva funciona como mediadora entre la cultura y la identidad de los diversos actores sociales. En cuanto a la identidad, ésta consiste en el reconocimiento de uno mismo en el devenir del tiempo —lo que algunos denominan autobiografía—, en los recuerdos y en las reconstrucciones de acontecimientos en los que se ha participado y que se enlazan para crear una estructura coherente, y no pocas veces armoniosa, en la cual se forma una imagen sobre la que se basa la identidad.

En la identidad se entremezclan memorias autobiográficas con memorias sociales, siendo las primeras producto de la manera en que el o los grupos de los que formamos parte se representan; pero la identidad no radica sólo en la autoimagen, sino también en el sentido de pertenencia a una entidad mayor a nosotros, la colectividad. Y es que, efectivamente, la forma concreta que adquiere este "yo mismo" estará determinada en buena medida por las formas simbólicas que la comunidad usa para referirse a sí misma, en la medida en que la gente interactúa en distintos grupos o comunidades: "la identidad se convierte en la encrucijada de los diversos moldes simbólicos a los que ellos se exponen, diversificando y volviendo más compleja su propia auto-representación" (García y Sánchez, 2004: 116).

En la memoria de muchos pobladores de San Cristóbal hay un hecho por demás significativo, que más tarde constituiría un símbolo de protesta y uno de los argumentos del discurso del movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Una estatua de Diego de Mazariegos es derribada a martillazos frente a la iglesia de Santo Domingo.

> El 12 de octubre de 1992 fueron conmemorados los quinientos años del descubrimiento de América. La ANCIEZ sobresalía por su disciplina, por la cantidad de mujeres que llevaba. Algunos de sus miembros ostentaban arcos y flechas, y tenían los rostros pintados de colores. Parecían un ejército. Había comandos de guerrilleros destacados en toda la ciudad, listos para responder en caso de represión. Los coordinaba, parece ser, el mayor Mario. Entre los indígenas que marchaban por las calles de la ciudad, la mayoría, sin duda, era parte del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. Muchos lo sabían. Al pasar frente a la iglesia de Santo Domingo, unos militantes de la ANCIEZ dejaron atrás el grueso de la manifestación, que siguió de frente por 20 de Noviembre. Entonces, con palos y marros, empezaron a demoler la estatua de bronce del conquistador Diego de Mazariegos. Un grupo de policías trató de contenerlos, pero no pudo: fue recibido por una lluvia de pedradas. La marcha culminó por fin en la Plaza de Armas, es decir, la Plaza 31 de Marzo, así llamada por ser esa la fecha de la fundación, en 1528, de la ciudad de San Cristóbal. Allí los campesinos desplegaron sus pancartas. Al caer la noche, la tensión era muy grande. Jorge Lescieur, alcalde de la ciudad, después de culpar al obispo por la destrucción de la estatua de Mazariegos, anunció la creación del Frente Único de Defensa Ciudadana (Tello, 2006: 54).

Diego de Mazariegos, fundador de Ciudad Real el 31 de marzo de 1528, ha sido para muchos coletos símbolo de identidad. Entre otras cosas, le agradecen la fundación de la ciudad y el haber dejado "la herencia española", orgullo de muchos de sus habitantes.

La memoria, en consecuencia, es la herramienta por la cual esos significados, asociados a las vivencias que ocurrieron en fechas y lugares determinados, se integran a nuestra visión del mundo y a la visión de nosotros mismos en ese mundo. En el siguiente testimonio vemos una versión relacionada con este hecho tan significativo.

> Yo recuerdo que tenía como unos seis, siete años. Estaba paseando con mi papá, íbamos pasando por el parque y hubo una manifestación aquí en San Cristóbal por el Día de la Raza. Un grupo de indígenas amarraron y tiraron la estatua de don Diego de Mazariegos de Santo Domingo y muy poca gente se acuerda de que hubo una estatua de ese señor ahí, pero yo sí me acuerdo perfectamente, porque me acuerdo que estaba verde de que nadie la cuidaba, estaba toda oxidada, toda sucia.[73]

Luz habla, en el mismo sentido, del coraje que generó el hecho de que derribaran la estatua del fundador de San Cristóbal, el "gran emblema" de muchos coletos.

> Yo en verdad me enojé mucho cuando tiraron a Diego de Mazariegos y saber quién lo tiene, mira, esa gran obra de arte. Yo me enojé mucho y dije, qué gente tan ignorante. El presidente de qué le valió sus influencias, está sentado ignorando, discúlpame que a veces yo diga, pero es que es un hombre ignorante que le falta un poco el habla. Si es presidente, debe tener su gente para que cuide San Cristóbal, yo que en mi casa vivo, yo soy la líder de mi casa y voy a cuidar que no venga un tonto a tirarme las cornisas de mi casa o que vengan a tirar el piso de arriba, ¡pues no![74]

Los recuerdos se forman en comunidad con otros por medio de la comunicación. El hecho de que Diego de Mazariegos fuera el fundador de la ciudad se ha transmitido de generación en generación como un símbolo para los habitantes de San Cristóbal. En este sentido, los símbolos son representaciones concretas de algo o de alguien y tienen validez colectiva cuando un grupo de personas comparten una historia de tradiciones y valores. Los símbolos, entonces, poseen una importante función cohesiva en el mantenimiento de la identidad y a través de ellos los actores construyen y asimilan la realidad.

---

[73] Darío, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.
[74] Luz, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

Las prácticas de la memoria

Las prácticas conmemorativas tienen su función: cohesionar y contribuir a la formación de identidades. Hay una especie de tendencia a la "glorificación del pasado", de rectificación, y por eso se dice que "todo tiempo pasado fue mejor". Sin embargo, en realidad esto lo que intenta es generar un espíritu de continuidad. A ello contribuyen los aniversarios,[75] las fechas de celebración marcadas en los calendarios, que tienen el propósito de unificar las memorias manteniendo la ilusión de un pasado mejor. Puede advertirse la idea de permanencia, de sentimiento de una cultura común, de un pasado compartido, y de revitalización de la identidad; y a la inversa, cuando el sentido de las conmemoraciones se agota, se presenta una crisis de identidad. En este sentido, el tiempo social se manifiesta en las prácticas conmemorativas de acontecimientos significativos, en las fiestas familiares o en las celebraciones religiosas o de resistencia, es decir, en eventos del pasado que se celebran.

Sobre el tiempo, dice Shotter, éste es "el medio psicológico esencial; es a través del tiempo como nos expresamos" (Vázquez, 2001: 135). Por eso, las conmemoraciones, así como ciertas prácticas y rituales, constituyen la base sobre la cual se edifica el recuerdo social. Y tales prácticas tienen puntos de apoyo, uno de los cuales es el tiempo, otro el espacio y otro el propio lenguaje, vistos todos ellos como representaciones sociales. Son precisamente estos medios los que, enclavados en el origen de las prácticas y ritos de conmemoración, difunden y reviven las memorias organizadoras y generadoras de identidades.

Las prácticas permiten mantener con vida cierta memoria, cierta tradición.[76] Las prácticas tradicionales son el recuerdo de una memoria colectiva antigua que permanece en el presente mediante técnicas y manifestaciones míticas de un tiempo sagrado que se manifiesta en el tiempo actual cada vez que es necesario y cuya transmisión se logra mediante la correspondencia oral dejada de generación en generación. Podría pensarse en una especie de relación entre memoria-tradición-prácticas e identidad-saber-conocimiento. Por tanto, estudiar la memoria colectiva y la identidad implica recurrir al estudio de las prácticas sociales, toda vez que ellas "permiten crear, mantener o destruir los criterios que consienten que podamos apelar a la idoneidad de nuestros recuerdos y nos proveen de elementos de justificación de la pertenencia de los mismos" (Calveiro, 2005: 21-22).

---

[75] Múltiples prácticas sociales que la gente realiza adquieren sentido en virtud de que hay un "modelo", un precedente en el tiempo pasado que posibilita la comprensión de lo que en la actualidad se realiza: "y éstos son los que proporcionan la completa información y el significado completo de sus mitos de origen" (Malinowski, 1948: 133).

[76] La tradición es una parte activa de la sociedad, pero también de la memoria; ahí tiene su lugar. Con ella se recuerdan cierta clase de sucesos anteriores que se mantienen como prácticas en el presente, desde la propia vida cotidiana hasta la organización social. En las prácticas de la memoria se manifiesta activamente la tradición (Pérez-Taylor, 1996). En sentido estricto, el recuerdo del pasado, esto es, la memoria, se expresa, plasma, manifiesta y concretiza en la tradición. Por virtud de la tradición ciertos eventos y prácticas de otros tiempos se mantienen con vida.

> Sí, mira, yo le digo a mi Juanita que lo debe hablar el tsotsil porque ya va a la escuela, pero no debe olvidar donde vino. Por eso aquí mi mamá, conmigo, hacemos cosas de la comunidad. Mi mamá hace su tortilla y lo sembramos las verduras en la casa. Si no tenemos piso, dicen, son pobres, no, es para que lo sembremos. [...] yo y mi mamá, nos gusta usar nuestra ropa, nosotros lo bordamos todavía, porque sale caro. Míralo, cuesta como trescientos pesos una blusa y lo aprendí en la comunidad a bordar. Ya aquí lo hago también.[77]

Cuando hacemos memoria conferimos continuidad a las discontinuidades de nuestra experiencia y de la sociedad; es mediante la memoria como conectamos el pasado con el presente y el futuro, y con ello producimos nuevos sentidos y tratamos de establecer nuevas coherencias a esos pasados, presentes y futuros (Vázquez, 2001: 165). Por ese motivo Mead apuntaba que la memoria conecta lo ocurrido —pasado— con lo que está ocurriendo —presente— : "el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan" (Mead, 1934: 56). En efecto, lo inevitable de la existencia se revela en su continuidad: "lo que sigue fluye de lo que fue" (Mead, 1934: 57), de ahí que se advierta que lo discontinuo es lo nuevo. La memoria nos permite comprender lo que antes era incomprensible porque establece la continuidad y la ruptura con el olvido.

[77] Patricia, grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

5. Prácticas y discursos racistas

Vinieron. Ellos tenían la biblia
y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron: "cierren los ojos y recen".
Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían
la tierra y nosotros teníamos la biblia.
Eduardo Galeano (2006)

Relaciones indígena-mestizo

Las relaciones interpersonales juegan un papel fundamental en el desarrollo integral de la persona porque a través de ellas el individuo obtiene importantes refuerzos sociales del entorno más inmediato que favorecen su adaptación al mismo. En contrapartida, la carencia de estas habilidades puede provocar rechazo o aislamiento.

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas se encuentra situada en la región de Los Altos de Chiapas, donde se aprecia un escenario humano heterogéneo y una abigarrada galería de grupos diversos social, cultural y étnicamente, a los cuales, en apariencia, todo les separa. Sin embargo, estos grupos se hallan ligados entre sí, así como con el mundo de fuera de la región, de forma inextricable ya que, al estar instalados en la misma dinámica regional económica, cultural y social, dependen unos de otros. Como señala Pitarch:

> Están también vinculados de manera estrecha por lazos políticos e institucionales. Y, no menos importante, se hallan trabados por una maraña de imágenes recíprocas: un vasto caleidoscopio de estereotipos, prejuicios, malentendidos y sobreentendidos culturales mediante los cuales un grupo se representa a otro, que a su vez se representa a otro, que a su vez representa al primero, que se representa por este (Pitarch, 2004: 237).

Aunque en muchas ocasiones las relaciones entre indígenas y mestizos han sido de hostilidad, también han sido de conveniencia y apoyo mutuo, sobre todo al tratarse de cuestiones de política.

> En el caso de mi papá, como se metió en la carrera política, obviamente por ese lado tuvo que… Yo creo que creció bajo esa educación, pero la supo cambiar. Entonces, él siempre me ha hablado sobre igualdad, sobre fraternidad, sobre hermandad, sobre la manera de tratar a los indígenas como realmente iguales. El hecho de que él tenga su indumentaria tradicional no significa que sea más o menos que tú, el hecho de que él venda frutas en el mercado no significa que sea más o menos que tú. Este…, entonces, este, mis padres, bueno, mi mamá que no es de aquí, que es de Guadalajara, entonces mi mamá, siendo de fuera, ella entró al círculo valiendo un sorbete lo que decían los coletos. Ella iba al mercado, platicaba, traía, veía y mi papá, pues más que nada por el circulo de la política, siempre me enseñó ese tipo de situaciones, más que nada de amistad, amistad con ellos, siempre, siempre.[78]

A pesar de los cambios económicos que ha vivido la región de Los Altos de Chiapas, la antigua oposición entre indígenas y mestizos no se ha diluido, sino que, por el contrario, parece haber cobrado renovadas fuerzas en las últimas décadas.

El grueso de la población mestiza de Los Altos de Chiapas se concentra en tan sólo dos municipios —San Cristóbal de Las Casas y Teopisca—, mientras que en los demás la población indígena es mayoritaria. Por ejemplo, en promedio un 93% del total de la población de Los Altos es indígena (INEGI: 2000). Los municipios de esta región han sufrido un notable proceso de "reindianización", que se manifiesta en el cada vez más reducido porcentaje de población ladina que habita en ellos, en el acceso de indígenas a cargos públicos locales y en el uso consciente de manifestaciones culturales indígenas con fines políticos.

En la antigua Ciudad Real habitan tanto mestizos como indígenas; los mestizos en buena medida son los que han nacido en la misma ciudad, mientras que otros son migrantes internos del país o turistas que vinieron a pasar sus vacaciones y se quedaron a radicar en la ciudad. Por otro lado, muchos coletos salieron de la ciudad a partir del año 1994 en busca de un lugar más seguro.

En cuanto a la población indígena, la mayoría llegó tras ser expulsada de sus comunidades, y muchos de los más jóvenes ya han nacido en la ciudad. Otros acudieron a San Cristóbal por el deseo de trabajar o estudiar y posteriormente se quedaron a vivir. En el capítulo siguiente, donde se habla del escenario, abundamos más sobre el tema de las expulsiones de indígenas de sus comunidades de origen.

Como se ha mencionado, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas conviven desde hace siglos diferentes culturas y grupos étnicos, a los que se suele denominar indígenas,

---

[78] Darío, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

junto con los mestizos. Esta mezcla tan singular ha conducido a disputas durante siglos, desde la llegada de los españoles. El sometimiento al que fueron obligados los indígenas tuvo como una de sus consecuencias que los mestizos experimentaran cierta superioridad sobre ellos y los trataran como inferiores, con desprecio, malos tratos, agresiones y utilizando palabras denigrantes. El trato a los otros, embebido por actitudes y prácticas coloniales, ha marcado las relaciones indígena-mestizo.

Por lo general, los intercambios entre miembros de distintos grupos bien se limitan a asuntos comerciales y laborales, bien tienen un propósito de intercambio religioso, social o político. De esta forma, las relaciones sociales cotidianas están impregnadas de una compleja mezcla de discriminación, desprecio, temor, resentimiento, envidia, odio, necesidad y deseo.

> Alberto: Sí. Es que últimamente he convido con gente del grupo que son indígenas, con una calidez humana bastante buena. Con eso no quiero decir que todos sean así. Hay bastantes indígenas que son descuidados en el hecho. Vaya, volvemos otra vez que desde el 94 para acá han cambiado hasta su forma de ser y muchos de ellos, por ejemplo los de San Juan Chamula, son muy agresivos.
> Javier: Más cuando están… [hace movimientos de tomar alcohol].
> Alberto: Sí, sí, sí, sí, eso. A nosotros nos ha tocado experiencia de que, bueno, ya nos quieren ya sopapear. Bueno, uno dice ¿qué onda? ¿De qué se trata? Recuerdo un día que fuimos a tocar a una comunidad y sólo íbamos a tocar cinco horas y ellos decían que diez, pero el que nos contrató sólo pago cinco horas y por más que les explicamos no entendían. ¡Malditos! Perdón, pero me acuerdo y me da coraje. Es que yo estaba sin comer y, bien necios, nadie entendía. Ahí sí se me salió lo racista y dije "pinches indios ignorantes que no entienden razones, ni que supieran de buena música, si ni bailar saben". Ya tocamos sin ganas [risas].[79]

La convivencia cotidiana entre indígenas y mestizos ha estado impregnada, en la mayoría de los casos, de burlas o comentarios agresivos, como se observa en el discurso de Alberto cuando insulta a los indígenas y los llama "pinches indios ignorantes", hecho que generó risas entre los entrevistados.

Muchos mestizos coletos refieren que los eventos ocurridos en enero de 1994 y que marcaron la llegada del zapatismo a Chiapas, condujeron a que muchos indígenas "cambiaran su forma de ser", como señala Alberto. Este "cambio" que, según ellos, implica que el indígena se ha vuelto agresivo, causó sorpresa entre los mestizos y ocasionó que la convivencia mutua se volviera, como se indica en algún testimonio, "insoportable". Señala el cronista adjunto de la ciudad:

---

[79] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

> A la ciudad le he escrito muchos artículos, muchos libros, cientos de artículos, miles de artículos, y he hecho esa comparación de la convivencia que tenemos. Hoy esa convivencia es ya muy agresiva con los indígenas, es bastante dura la convivencia, es insoportable. A partir del levantamiento del EZLN, los zapatistas y todo esto, se ha vuelto más abusivo el indígena, más irrespetuoso y sigue confundido de que él fue el único que sufrió durante la Colonia. ¡No! El mestizo fue el que más sufrió en la época colonial, y no ha sido el indio el más castigado, es el mestizo también, entonces, pero para que lo comprenda el indígena cuesta mucho trabajo. Ahora veo que ya se está tomando en consideración a las comunidades indígenas, se les está haciendo clínicas, escuelas de buen nivel, se les está dotando de todo.[80]

Esta convivencia se ha debido, en la mayoría de los casos, a las necesidades de intercambio, es decir, de establecer relaciones de compra y venta de mercancías y servicios. En las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado todavía se podía apreciar que la presencia de los tsotsiles y tseltales en la ciudad era tolerada durante el día para la venta de sus mercancías y la compra de ciertos bienes básicos, aunque corrían el riesgo de ser robados y golpeados por las atajadoras.[81]

> A pesar de constituir una sociedad compuesta por una pequeña élite económica y culturalmente dominante sobre una inmensa mayoría conquistada y explotada, las calles de San Cristóbal han sido mudos testigos de un pacto informalmente duradero entre sus habitantes. Así, ha resistido siglos de difícil y conflictiva convivencia alternada por momentos armónicos y constructivos (Aubry, 1991: 101).

En este sentido, Ricardo señala que su familia siempre se ha llevado bien con los indígenas, pero recalca que la relación ha sido por el comercio.

> Pues aquí en el mercado tenemos relación. Siempre nos hemos llevado bien. En la familia de mi esposa, pues mi suegro se dedicaba a vender aguardiente y entonces su casa siempre estaba llena de indígenas, y a veces a mí me tocó atenderlos. Sí, nos relacionamos, ¿por qué no?[82]

---

[80] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

[81] Comerciantes coletos, generalmente mujeres, que esperaban a los indígenas a la entrada de la ciudad y les arrancaban sus mercancías, pagándoles el precio que ellas decidían. En ocasiones no les pagaban, simplemente les quitaban sus mercancías y echaban a los indígenas del lugar. Actualmente estas prácticas se han transformado en prácticas de regateo, esto es, en el mercado los mestizos regularmente ofrecen pagar una cantidad menor a la que los indígenas solicitan al vender sus mercancías.

[82] Entrevista realizada a Ricardo González, mayo de 2010.

En las relaciones indígena-mestizo, especialmente en la ciudad de San Cristóbal, en muchas ocasiones se presentan "formas de benevolencia" de los mestizos hacia los indígenas, en el sentido de que los coletos dejan ver que muestran "misericordia" hacia ellos y que, lejos de adoptar actitudes racistas, lo que han hecho es abrirles las puertas de la ciudad. Por estos motivos, se molestan cuando son señalados como racistas dado que, como dicen, los han ayudado. De ahí el trato paternalista, por ejemplo con el uso de diminutivos como "indito", "pobrecito", "chamulita".

> Como le digo, mucho se ha dicho de nosotros, que somos racistas, que somos malos, que tratamos mal a los indígenas, en fin, muchas cosas que se dicen de nosotros, pero yo creo que hay mucha gente mal intencionada, porque si fuéramos malos no los hubiéramos aceptado cuando los corrieron de sus comunidades. Usted puede ver cuánta gente ahora vive aquí que no es de San Cristóbal, que los expulsaron de sus comunidades y aquí se han venido a vivir. ¿Por qué no se fueron a Tuxtla, por ejemplo? Porque ahí la gente sí es más dura. Yo creo que ahí sí los hubieran corrido, pero aquí nadie les ha hecho nada, aquí se han quedado, ya muchos hasta grandes tiendas tienen, mire aquí en el mercado, ya casi todo el mercado es de ellos. Entonces, yo creo que la relación ha sido buena, aunque, como ya le decía, después del 94 mucha gente ha cambiado mucho. Antes ellos eran muy educados, saludaban, eran atentos, te tenían respeto. Ahora hasta de tú ya te hablan. Aunque, como le digo, siempre hay gente buena, hay algunos que te saludan muy bien, puedes platicar con ellos, pero ahora como que han perdido su lugar, porque me platicaba mi papá que cuando él era joven también había indígenas en la ciudad, pero los que vivían aquí estaban apartados del centro, nadie tenía casas en los barrios cercanos y la mayoría venía a vender sus productos y se regresaba temprano a su casa, no se les veía como ahora en el parque vendiendo sus cosas o los chamacos pidiendo limosna ¡No! Antes cada quien sabía su lugar y ahora, como el gobierno les ha dado muchas alas y sobre todo dinero, pues ya sienten que estamos iguales. Ahora ya ve usted indígenas que compran casas en el centro, y todo.[83]

Nos percatamos de que en la ciudad las relaciones entre indígenas y mestizos han sido, por años, conflictivas; sin embargo, y a pesar de todas las adversidades, subsisten las relaciones entre ambos grupos. Este tipo de situaciones ha llevado a algunos de sus habitantes a expresarse con discursos y prácticas en términos racistas, a la vez que tienen muy claro cuáles son sus grupos de referencia. Asimismo, los conflictos entre mestizos e indígenas han llevado a que en la actualidad las prácticas racistas no partan solamente de los mestizos hacia los indígenas, sino también a la inversa. El tema de las prácticas racistas, que tienen relación estrecha con los procesos identitarios de los individuos, se analizará con profundidad a lo largo de la investigación.

[83] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

Pitarch (2004: 237) señala que la distinción general entre indígenas y ladinos no es inútil sino que, al contrario, es una distinción elemental para muchos propósitos, entre otras razones porque ha sido parcialmente interiorizada por la gente de Los Altos de Chiapas y ha pasado a formar parte de las categorías esenciales "ellos" y "nosotros" con que son pensadas las relaciones sociales del área. En la práctica, la línea que los separa es muy permeable en un sentido físico y demográfico.

De matrimonios y compadrazgos

El compadrazgo parte de la elección del compadre y la comadre, algunas veces entre parientes para reforzar lazos familiares y otras entre amigos. La búsqueda del padre espiritual se realiza reparando en que las personas sean de buenas costumbres, tengan un comportamiento respetable y sean serviciales y "pudientes".

Entre las relaciones más importantes que atraviesan la barrera étnica están los lazos del parentesco ritual, de modo que cualquiera que esté familiarizado con la cultura hispánica conoce la importancia que tiene dentro de ella la institución del compadrazgo,[84] con base en la cual el individuo recibe, al ser bautizado, confirmado o al casarse, un padrino y una madrina que serán responsables de su desarrollo espiritual. Los padrinos y los padres del individuo en cuestión se dan el tratamiento mutuo de compadre y comadre. Son siempre los padres quienes procuran a los padrinos; de hecho, éstos pueden ser parientes del niño, pero es más frecuente que no existan entre ellos lazos de consanguinidad. En general, la tendencia es a que los padres deseen que los padrinos de sus hijos sean personas influyentes y ricas; por ello, los indígenas buscan a menudo a mestizos para que sean padrinos de sus hijos. Sin embargo, al menos por lo conversado con las personas entrevistadas, difícilmente sucede lo contrario.

Los padres indígenas y los padrinos mestizos se llaman mutuamente compadre o comadre, pero tales términos, aunque recíprocos, no implican la igualdad entre ellos. Los mestizos no adquieren ningún prestigio al tener ahijados indígenas, pero éstos, por su parte, reciben con ello protección y, en cierta medida, ayuda económica de sus compadres, a quienes pueden recurrir para pedirles dinero prestado y otros favores menores.

> Mire usted, yo soy madrina de varios de mis vecinos indígenas, siempre me vienen a visitar y yo les doy su comida o algo para que lleven a sus casas. Incluso algunos de mis compadres me han traído a sus hijos para que trabajen conmigo y yo los mando a la escuela. Si estuvieran en su comunidad ni siquiera pudieran ir a la escuela. Siempre les doy cualquier regalito, por eso siempre vienen a verme. Tengo un ahijado que eduqué desde que era muy pequeño porque, como yo lo mandé a estudiar a la secundaria, hasta inglés aprendió.[85]

---

[84] Ver Foster (1953), Mintz y Wolf (1950) y Spicer (1954).

[85] Entrevista realizada a Cristina, mujer mestiza que vende en el mercado público José Castillo Tielemans, marzo de 2010.

También existen indígenas con más poder adquisitivo y muchos, como señalábamos anteriormente, que se han profesionalizado. Esto ha provocado diferentes sentimientos en los mestizos porque no se dirigen a ellos de forma familiar, sino que se utiliza el apelativo "don", y muestran resentimiento hacia ellos por su posición de competencia económica. En este sentido, lo que más se escucha entre los mestizos es que los indígenas "tienen grandes carros", "grandes casas", "hasta mejores celulares que nosotros" y dicen: "¿quién sabe dónde los consiguen?", o "¿quién les da dinero?"

> Rosario: Yo vi un caso muy tonto. Una vez llevé a mi nieta a volar papalotes en las canchas de aquí, de aquí de la magisterial. Un indígena que no tenía ni con quién hablar por teléfono, se hablaba con otro que estaba al lado. De punta a punta se hablaban. Hablaron una hora. Imagínese qué tanto se llevó [risas] y hablaron hasta en dialecto [sube el tono de voz, casi gritando].
> Carmen: Desgraciados
> Luz: ¡Híjoles! ¿Y todo por el celular?
> Rosario: Dije yo, uno pobrecito y estos con los mejores celulares, ni el mío.[86]

El matrimonio presenta mayores barreras entre los indígenas y los mestizos, de manera que un mestizo puede aceptar que su hijo o hija tenga un novio o novia indígena, pero cuando hablan de matrimonio comienzan las dificultades. Como ellos mismos señalan, aunque sea la vida de sus hijos, no aceptarían de buena gana que se casaran con un indígena. Por ejemplo, en el caso de las mujeres mestizas entrevistadas, se horrorizaron al preguntarles qué pasaría si alguno de sus hijos o hijas se casara con un indígena.

> Luz: ¡Pureza de María! Aceptarlo, no nos queda de otra, si es su voluntad del hombre, del hijo, ¡qué le vamos a hacer! Pero…
> Cecilia: Hay muchas ya casadas con indígenas.
> Luz: Pero yo trataría o haría todo lo posible o imposible de meterlo en cintura a mi modo.
> Carmen: Pero, su raíz del indio no lo cambia… [risas].
> Rosario: Eso sí, se muere pero no lo cambia.
> Rosario: Qué diría usté si su hija le dijera "mamá, te traje mi novio y es indígena y va usted a emparentar con ellos".
> Carmen: Sí, pues, les diría compadrito, comadrita, madre de Guadalupe, virgen santísima [risas].
> Carmen: Capaz que pago mi boca con mi hija y se casa con un indio. ¡Ay, no! [risas].
> Luz: Yo le dije a mi hijo: "si quieres una de pueblo, yo le quito la nahua". Sí, yo le he dicho a mi hijo, yo sí le quito la nahua, porque veía que anteriormente que las

[86] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

indígenas o las mujeres de pueblo son muy dadas al matrimonio.
Cecilia: Ay no, no cambian, ¿verdad, maestra? [Se dirige a Carmen].
Esperanza: Pero si le quita la nahua, ¿ya cambió con eso?
Luz: No, no cambió pero…
Cecilia: Le puede cambiar la sangre, pero el modo no.
Carmen: ¿Verdad que hasta su olor del indio es penetrante? ¡Ay, qué feo! [risas].
Cecilia: Que me perdone Dios y ustedes, pero yo no lo acepto.
Carmen: Yo la verdad me dolería mucho. La verdad no me gustaría que mi hija se casara con un indígena, pero tampoco truncaría su felicidad [baja la voz y se pone seria]. Si ella piensa que con este hombre va a ser feliz, lo dejaría. Ahí que busque sus problemas.[87]

Los discursos de los mestizos en los espacios públicos comúnmente son de aceptación hacia los indígenas, pero uno de los detonantes para reconocer los discursos racistas surgió cuando se habló de la familia y, específicamente, cuando se les cuestionó sobre la idea de formar una familia con indígenas. El rechazo no partió únicamente de las madres, sino que también los hijos e hijas expresaron su rechazo y mencionaron que es un "problema" el hecho de contraer matrimonio con una persona indígena. Por su parte, las madres mestizas expresan sentimientos de coraje, de miedo o incluso de solicitar el perdón de Dios por no desear que su hijo o hija se case con un indígena.

"Malditos indios, los odio"

Cuando se habla de racismo, las combinaciones del discurso en torno al concepto son múltiples. Son las condiciones de posibilidad históricas las que habilitan la proliferación de determinados discursos y el silencio de otros. Castells (1999) señala que el racismo es un conjunto de prácticas y discursos que están profundamente enraizados en la historia, las tradiciones y la cultura de la modernidad.

Es importante señalar que no se nace racista, pero se aprende a serlo en el proceso de socialización. De esta manera, consciente o inconscientemente, a veces se expresan opiniones racistas, se actúa de forma racista y se transmiten actitudes e ideas racistas.

La sociedad trasmite de manera casi imperceptible unos presupuestos racistas que se aceptan sin cuestionamiento, a veces porque incluso pasan desapercibidos. Sin embargo, esas ideas sirven para legitimar las desigualdades entre las personas, porque todo aquel que pertenece al grupo mayoritario —en el sentido de grupo de poder— acaba beneficiándose al creer que merece más que los otros. Y, sobre todo, los discursos racistas sirven para reforzar la identidad.

[87] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

> Luz: Otra característica de por qué no les gusta ser coletos es porque se maneja muy mal empleada la palabra. Es que ahí puro indio vive. Ah, mal empleada digo porque la palabra indio proviene de la India; entonces, está mal empleada, pero en sí, en sí no les gusta ser "coletos" porque ahí puro indígena vive. No les gusta y más que el gobierno se encarga de pasar tanto comercial de tantos indígenas.
> Rosario: ¡Indios!
> Carmen: ¡Una bomba les deberían de poner esos! [risas].
> Luz: Por eso es que no muy les gusta ser coletos. Yo porque tengo amistades de otro lado y les digo, les encanta el clima, como lo que dice aquí la compañera, les encanta el clima. Ciertamente se visten bien porque lucen las camisolas y todo, pero con el hecho de que se topan con que la mayoría son indígenas, ya eso ya no les gusta. ¡Mmm!, piensan que vamos a ser indios todos ¡Eh! [risas].[88]

Se observa en este testimonio que el odio hacia los indígenas llega al grado de desearles la muerte violenta. Como señalaba Castoriadis (1985), el racista odia a tal grado que ni siquiera ve al otro. En este sentido, muchas personas están tan acostumbradas a asumir ideas racistas, que se apoyan en diferencias físicas y culturales para demostrar que los que pertenecen a determinados grupos son mejores y, por tanto, merecen más, por lo que tratan de perpetuar la desigualdad que se basa en estas ideas.

En el caso del mercado José Castillo Tielemans, se culpa a los indígenas, por ejemplo, de que el lugar es sucio, aunque en la observación realizada se notó que el aseo es igual en todas partes y que en todos los lugares hay basura. Es decir, muchos indígenas no asean el espacio en el que venden, pero tampoco lo hacen los mestizos.

En la relación entre indígenas y mestizos, aunque convivan íntimamente, una muralla de preconceptos les separa impidiendo que formen un juicio objetivo unos de otros. Frecuentemente en las conversaciones cotidianas se oyen muchos discursos racistas sobre los indígenas, donde los describen como animales más que como personas, como perversos, necios, testarudos, vengativos, cobardes, traicioneros, desconfiados, simuladores, violentos, perezosos, ladrones, mendigos, tontos, ignorantes, infantiles, desagradecidos, abusivos, soberbios o indecentes. Este consenso acaba por afectar al indígena a tal grado que muchos aprenden a considerarse a sí mismos desde este punto de vista. Algún que otro indígena sumiso parece constituir la excepción y es considerado como "tan bueno que no parece indio", pero incluso éstos solamente son considerados buenos en tanto se dejan explotar sin ninguna queja y se colocan invariablemente en el papel que les atribuyen de "bicho raro", "distante", "infantil", que sólo sirve para trabajos groseros. En este sentido, Navarro (2012: 86) señala que los indígenas que han logrado transcender las condiciones de desigualdad que vivieron sus propias familias cargan con el estigma de no ser reconocidos como tales por el resto de la sociedad.

[88] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

El desprecio de la identidad étnica se manifiesta a través de dichos, cuentos o refranes de los que se extraen esos "símbolos de estigma" que desacreditan al indígena, quien puede llegar a percibir su identidad como algo negativo de lo que es mejor desembarazarse, tratando, en la medida de lo posible, de renunciar a ella. Pero la idea del refranero sobre el indígena refleja otra noción más cruel moralmente, "someter despreciando". Ello contribuye a profundizar en la estigmatización de la identidad indígena a lo largo de la historia, en la que el mestizo interioriza la inferioridad del indígena. Al mismo tiempo, el indígena se ve obligado a reacondicionar su identidad protegiéndose de la humillación, si es que puede, estableciendo fronteras y acumulando odios silenciosos que no pueden manifestarse más que con la indiferencia ante todo lo que viene del mestizo.

Por otra parte, puede señalarse que la mayor parte de los mecanismos del racismo funcionan de manera inconsciente y pasan desapercibidos incluso cuando las personas los usan. En este sentido, el discurso racista, junto con otras prácticas no verbales discriminatorias, contribuye a la reproducción del racismo como una forma de dominación étnica. Lo habitual es que se lleve a cabo mediante la expresión, confirmación o legitimación de las opiniones, actitudes e ideologías racistas del grupo étnico dominante.

En este apartado retomamos la propuesta de Van Dijk (2007), quien plantea dos modalidades principales de discurso racista: 1) dirigido a los otros étnicamente diferentes, y 2) sobre los otros étnicamente diferentes. La primera forma de discurso racista es una de las muchas maneras a través de las que los miembros del grupo dominante interactúan verbalmente con los miembros de los grupos dominados: minorías étnicas, inmigrantes o refugiados, por ejemplo. Pueden hacerlo de forma descubierta utilizando expresiones ofensivas, insultos, groserías u otras formas de discurso que explícitamente expresan superioridad y falta de respeto.

En este sentido, en el grupo de discusión realizado con las mujeres mestizas, Rosario contaba que estaba indignada porque ahora las mujeres indígenas visten como prostitutas y hasta se pintan las uñas y usan zapatillas de marca. La pregunta que entonces surge es: ¿por qué no se indignan cuando las mestizas trabajan en lo mismo?

Debido a que estas formas de discriminación verbal son generalmente consideradas "políticamente incorrectas", la mayoría de los discursos racistas dirigidos a los miembros del grupo étnico dominado tienden a ser sutiles e indirectas. De este modo, los mestizos pueden, por ejemplo, negarse a dar el uso de la palabra a los hablantes de la minoría, interrumpirles indebidamente, ignorar los temas planteados por sus interlocutores, centrarse en las propiedades negativas del grupo étnico minoritario al que pertenece el interlocutor, hablar muy ruidosamente, mostrar signos de aburrimiento con la cara, evitar mirar a su interlocutor a los ojos o utilizar un tono de soberbia, así como otras muchas manifestaciones de falta de respeto. Es posible que, como es habitual, algunas de estas desigualdades verbales provengan más bien de un problema de comunicación multicultural, pero otras son genuinamente expresiones de dominio racial o étnico de los hablantes mestizos. En otras palabras, éstos son los tipos de discurso e interacción

verbal cuya utilización normalmente se considera inaceptable en las conversaciones con los miembros del propio grupo, por lo que son formas de dominación étnica que Van Dijk (2007) llama "racismo cotidiano". Por supuesto, estos discursos también se presentan en las conversaciones con gente del propio grupo, pero, en este caso, quienes las utilizan son censurados por groseros y maleducados. La diferencia fundamental reside en que los miembros del grupo minoritario se tienen que enfrentar cotidianamente a este tipo de habla racista, no por lo que hacen o dicen, sino únicamente por lo que son —por ser diferentes y pertenecer a otro grupo—. De este modo, están sujetos a una forma acumulativa y agravante de acoso racista que constituye una amenaza directa a su bienestar y calidad de vida.

La segunda modalidad de discurso racista que plantea Van Dijk (2007) generalmente se observa en otros miembros del grupo dominante, cuando en sus conversaciones se refieren a los otros étnicos. Esta modalidad discursiva abarca desde las conversaciones cotidianas o los diálogos organizativos —por ejemplo, en el caso de esta investigación, los grupos de discusión—, hasta los diferentes tipos de texto escrito, documentos multimedia o eventos comunicativos, como los espectáculos televisivos, películas, noticias, editoriales, libros de texto, publicaciones académicas, leyes o contratos. La característica general de este tipo de discurso racista se resume en una imagen negativa de "ellos", combinada frecuentemente con una representación positiva de "nosotros". El corolario de esta táctica consiste en mitigar una representación positiva de los "otros", así como en evitar la posible imagen negativa de nuestro propio grupo.

Fue significativo escuchar con frecuencia, de boca de los entrevistados, la palabra "problema" para referirse a los indígenas.

> Tenemos aproximadamente trescientos fraccionamientos, colonias, unas regulares y otras irregulares, pero sí tenemos ya más de, yo contaba más de 243, pero en el informe del municipio que ya pasaron de los trescientos, algo así como trescientos diez, entre colonias y fraccionamientos, zonas de indígenas que no están regularizadas pero que ya son pequeñas colonias. Mire usted, eso nos ha traído aparejados una serie de problemas: el agua, el espacio disponible de tierra y muchos vicios y carencias ¿sí?[89]

Así también, se vuelven un "problema" no sólo en la vida diaria, sino en el trabajo y en la convivencia cotidiana, tal como comenta José Luis.

> Y bueno, también, como tengo ahora empleados, a veces he contratado a indígenas. ¡Ah! Y no viera qué problemas me han dado. Primero que llegan tarde, o a veces los lunes ya no llegan y salen con el cuento de que el fin de semana se fueron a su pueblo y ya no encontraron camión, o se emborrachan porque, no más les pago, se lo van a

[89] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

acabar en trago. Y por eso casi no me gusta contratarlos a ellos, porque, aparte, no saben atender a los clientes. Porque yo no quiero hablar mal de ellos, pero son sucios, no se bañan y apestan feo. Yo sí les digo, te voy a contratar pero te bañas, porque aquí hay que tratar con mucha gente y los clientes no tienen por qué soportar tus olores feos. Algunos se enojan y ya no regresan, otros ni caso me hacen o, mire, a veces vienen dos días y todavía quieren que se les pague, y si no les paga uno, luego lo amenazan que va a venir su papá o su tío, ¡no! Por eso evito contratarlos, porque son muy conflictivos y no los puede usted hacer entrar en razón, porque si algo tiene el indígena, que es muy terco, como dice el dicho, es "más terco que una mula" y así no se puede. Me ha tocado también que me han robado y no se trata de que los contrate y esté aquí vigilándolos, ¡no! O si los manda uno hacer algo y no quieren, te miran feo, o sólo están molestando a las muchachas y, no, lo que menos quiero yo es tener problemas. Pero ya ve, que eso ellos no lo entienden, porque a veces me dan lástima que vienen a rogarme que los contrate porque no tienen qué comer, que viven en un cuarto y ni para la renta tienen y yo, pues, me da lástima y los contrato, pero a veces me arrepiento porque me sale cola con ello.[90]

Como hemos mencionado, algunos mestizos consideran a los indígenas como un problema. En el caso de José Luis, señala que son un problema, entre otras cosas, porque llegan tarde al trabajo o no saben atender a los clientes. Aluden también a que los indígenas "huelen feo", "no se bañan", e incluso los señalan como ladrones. Estos estereotipos negativos acerca del indígena son constantes en los discursos de muchos coletos y es difícil que destaquen aspectos positivos sobre ellos. Incluso los sentimientos que muestran hacia los indígenas son de "lástima" —los contrata por lástima, señala José Luis; por tanto, considera que los indígenas le deben estar agradecidos porque les proporciona una fuente de empleo—.

Otra forma de expresar el argumento de exageración está en la afirmación de que los indígenas viven mejor de lo que aparentan y de lo que pretenden hacernos ver. En este sentido, se acusa a los políticos de "irresponsables" y, especialmente en la ciudad, se acusa al obispo Samuel Ruiz de instigar la subversión indígena. En este aspecto, se tiende a negar la capacidad de acciones autónomas, expresando argumentos que evidencian esa imagen de dependencia y falta de madurez.

Carmen: Lo que pasa es que el gobierno les da mucha cobertura a ellos, y el gobierno no se mete con ellos por temor, porque afortunadamente los indígenas son más unidos que nosotros, eso sí.
Luz: Dígales que es indígena y todos te apoyan.
Rosario: Les mandan sus estufas, los inditos, que ni lo saben usar, tan tiradas. Las

[90] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

latas de atún que nosotros vamos a comprar a un supermercado, ellos lo tiran, le dan a los marranos.
Luz: Sí, o lo venden, no lo saben comer.
Rosario: No, deje usted de eso, son muy alzados, el indio antes tomaba su pozole con chile, ahora, mientras no tenga su coca cola, no es feliz.
Carmen: Un *su up* [marca de refresco *7up*], [risas].[91]

En este mismo sentido, se ha tratado de justificar que ahora los indígenas ya no sean como antes, lo que, según sus opiniones, se debe a que "alguien los ha inducido, les ha quitado esa docilidad", de modo que los políticos, los gobernantes o los líderes son los culpables de que los indígenas hayan cambiado.[92]

Carmen: Ahora ya los indígenas, si les gusta la hija de la vecina, te la van a comprar, sí. Ay, no.
Todas: Sí.
Luz: Pero porque nosotros hemos incurrido en esos errores, si se trata de hablar de sugerencias, pues antes nos daban muchos consejos nuestros abuelos, nos decían "no hagas", o, como decían: "no tiene la culpa el indio sino el que lo hace".
Todas: Sí, es cierto.
Luz: Eso le pasó a Velasco Suárez porque él fue el que vino a levantar todos los indígenas.
Cecilia: Sí, eso, fue Velasco Suárez, Echeverría, que vinieron a confundir. Don Velasco fue el que vino y les dio poder. Fueron los que sublevaron y nos confundieron entonces con ellos y les dijeron que eran ellos los dueños de México. Yo hubiera querido preguntarle y decirle: "señor gobernador, si los indígenas son mexicanos, entonces nosotros, ¿en qué país nacimos?" Le hubiera querido decir en su cara al señor ese, porque todo fue para ellos y nosotros nada. Sí, hasta hoy día ese fue el problema.[93]

Otro aspecto que aparece en los discursos es el contraste de valorización entre el indígena actual y el indígena de un pasado mítico. Según Muratorio (1994), existe una idealización del pasado y la satisfacción de ver la cultura indígena como parte del folklore arqueológico —o sea, muerta y fosilizada en los museos—, pero rechazan ostensiblemente al indígena de hoy, vivo y deseoso de que se le reconozca como igual en las diferencias. Añoran el pasado porque, según palabras de algunos entrevistados, antes los indígenas respetaban.

[91] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.
[92] Esta identificación del indígena como sujeto del pasado es parte de la ideología que justifica la dominación y separa a los indígenas de toda posibilidad de reconocimiento de derechos, incluido el derecho a un trato digno y a una vida libre de discriminación o racismo (Navarro, 2012).
[93] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

Son muchas las expresiones de nostalgia sobre el hecho de que antes los indígenas eran mejores, pero eran mejores porque, según los entrevistados, antes se dejaban pegar, gritar o insultar, y los mestizos tenían el control total sobre ellos, mientras que ahora no lo pueden hacer y eso realmente les indigna.

> Porque el indio está cobrando venganza, como le dije, pero tiene que acabar eso de estar atizando el odio, el rencor, el remordimiento, la polarización. No se vale, porque ambos nos hemos ofendido. Entonces, yo creo que ya es tiempo de que lleguemos a un acuerdo de convivencia pacífica. Y antes eso era muy severo. Yo recuerdo que antes el indígena no contestaba, sólo decía, no, no te lo doy, no lo puedo dar, no vale así o págame así, pero nunca lo decía con groserías como ahora. Dicen, pinche ladino, come tu dinero tal por cual, eres esto y lo otro, ¡no! Entonces el ladino sí le incomodaba y lo agarraba a cachetada limpia y a patadas y santo remedio. El indígena era miedoso, se le podía pegar, pero ahora nosotros somos las víctimas. Yo por eso no voy a comprar al mercado, prefiero las tiendotas [risas], porque me acuerdo de los buenos tiempos y digo, ¿por qué me voy a dejar insultar por éstos? Y ahora no se les puede pegar sus cachetadas [risas]. Porque les voy a comprar, ¿caso les voy a pedir de regalado? Entonces son agresivos y esa agresividad les trae rencor. Si fueran otros debieran atraer a los clientes, pero no lo hacen así, sino que se han vuelto groseros, majaderos más que nada, fijan sus precios a su arbitrio, se apoderan de las cosas. Mire usted, que decían que aquí había esas atajadoras que les quitan eso y esto ¡nooo![94]

El discurso casi generalizado de muchos coletos es el de que ahora los indígenas son "agresivos" porque ya te "empujan", te dicen "groserías", contestan. Como los mestizos, con idea de superioridad, estaban acostumbrados a ser ellos quienes tomaban las decisiones sobre la ciudad, controlaban y decidían los precios de las mercancías en el mercado. Esta nueva situación les resulta aberrante porque no creen posible que los indígenas sean ahora tan "alzados". "Han tomado revancha", dicen algunos coletos.

> Luz: Sí, claro. Antes a los indios se les aventaba de la banqueta, pero ahora ya no les puedes hacer eso.
> Cecilia: Sí, yo veo ahora a esas personas que por cualquier cosita, híjole, se juntan todos. Yo lo veo en el mercado. No les pueden hacer nada porque al ratito llaman todos y nos pueden matar en La Hormiga.
> Luz: Sí. Yo me acuerdo que mi mamá compraba y le preguntaban ¿no? ¿A cómo los rabanitos? A cincuenta centavos. Y le decía: "indio burro, ¿si caso vos los cortaste? Ya cortado lo trajiste". No, mi mamá los regañaba, pero ya, hora que hubo el conflicto, ya no les puedes decir nada.

[94] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

Cecilia: Sí, ya fue la revancha.
Luz: Yo les voy a contar que un día, que porque me pasó a traer un indio con la carreta, le dije "¡indio burro!" ¡Fíjate! ¿Y no se juntó toda la indiada? Yde ya estaba yo rodeada toda de los indios y no me querían dejar ir de donde estaba estacionada. Y que veo un indio arriba de mi carro, le digo: "¡bájate indio, hijo de tu puta madre! Me ponchas mi llanta y vas a ver cómo te va a ir, te voy a demandar a derechos humanos". Pero ya hora ya se sobreponen ellos.[95]

Parte del discurso en estos testimonios se refiere a la nostalgia de tranquilidad en la ciudad, porque los indígenas no eran como ahora, ya que actualmente, según señalan, son "alzados", "irrespetuosos" o "invasores", y se les culpa de la mayoría de los problemas de la ciudad.

Una muestra muy clara de los prejuicios que muchos mestizos tienen de los indígenas lo vemos en una nota periodística en la que se señala cómo los indígenas afean la ciudad y se les culpa de los problemas de la misma, sobre todo por la situación del ambulantaje.

[...] actualmente existen alrededor de 10 000 ambulantes toreros o semifijos que afean nuestras calles y que nos han dejado en la mayor orfandad en eso de disponer de nuestras bellas plazuelas. Como marabunta vienen diariamente a esta ciudad no menos de diez familias indígenas y lo único que hacen es traernos suciedad, basura, desempleo, delincuencia, vagancia, drogadicción de jóvenes indios y ambulantaje, 10000 ambulantes indígenas y 3 000 perros callejeros, ya son una pesada carga para esta antañona ciudad (Mandujano, 2011).

Resulta muy expresivo el que se equipare a seres humanos con animales: "viven como animalitos, porque resultan ser una verdadera molestia".[96] Así, cuando se habla de la población indígena, se observa en los discursos frecuentemente imágenes negativas y, sobre todo, el sentido de pertenencia tan usual en los coletos: "afean nuestras calles", "disponen de nuestras bellas plazuelas". Esta concepción marcadamente peyorativa está muy relacionada con la visión apologética que se tiene de la denominada civilización occidental, la cual condena todo lo diferente o alternativo de primitivo y salvaje en una polarización de oposiciones binarias: moderno/primitivo, civilizado/salvaje (Foucault, 1997).

Se acusa a los indígenas de estar siempre a la defensiva y en actitud de revancha, y se destaca su supuesta peligrosidad debido a lo que sienten contra la sociedad entera.

La educación es reiteradamente mencionada como causa y como solución al denominado "problema indígena". El proceso de aculturación a través de la educación

[95] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.
[96] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

homogenizante es la propuesta del sistema para abolir la diferencia y garantizar la subsistencia de la estructura de dominación vigente ya que, con la precaria educación pública accesible para todos, las personas tienen poca o ninguna posibilidad de movilidad social. Por eso, una de las reivindicaciones más importantes de los movimientos indígenas es el derecho a mantener su cultura y su lengua en las escuelas de sus comunidades, siendo justamente éste uno de los puntos de mayor tensión con la clase hegemónica, lo que expresa con claridad Manuel Burguete (2010) cuando dice: "nosotros exigimos que los indígenas hablen español, nosotros no estamos dispuestos a aprender su lengua". Así, también resulta significativo el hecho de minimizar la situación del racismo existente.

Algunos de los argumentos que justifican las imágenes negativas son la falta de educación y el poco apego al trabajo. Es decir, se señala que el indígena es haragán, que el gobierno le da todo, que no le gusta trabajar, y se les culpa de ser flojos, perezosos o gente sin valores. Esto lo explica González partiendo de los prejuicios que se crearon a partir de la época de la Colonia:

> La idea colonial de que los indígenas eran incapaces de tomar decisiones por sí mismos, dio origen a diversas asunciones ideológicas, fundamentales para la reproducción de la mentalidad hegemónica y el mantenimiento de las relaciones serviles [...] Según esta mentalidad, los indígenas eran racial y culturalmente inferiores y su condición degenerada los inclinaba por naturaleza al vicio, la pereza, la vagancia y el crimen (González, 1999: 15).

Los argumentos que presentan muchos coletos están impregnados de odio, son comentarios violentos y no dejan de seguir los estereotipos que, como señalábamos, existen desde la Colonia. En este sentido, la mayoría de los entrevistados se refiere a los indígenas de forma agresiva, tal y como señala José Luis:

> Por eso mi esposa me dice: "me gustaría ayudarte con el negocio, pero con estos indios desgraciados no puedo". Mejor se queda en la casa y, bueno, ahora que ya puedo tener empleados, pues ella ya se queda en la casa y mejor, porque sí le ha tocado varias cosas feas.[97]

De igual manera, Ricardo comenta la experiencia de su esposa con los indígenas al hacer sus compras en el mercado:

> Un día que compró creo que unas lechugas o unas acelgas, no me acuerdo bien, que le paga a la indígena, y ella dice: "no me pagaste". Y mi esposa dice: "sí te pague". Y la mensa ésta seguía que no le pago, y todavía dice, "yo lo sé que no me pagaste, me

[97] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

> quieres robar, eres ladrona". Y mi esposa le dice: "babosa, cómo se te ocurre que te voy a robar". Y le vuelve a contestar, "pues yo no sé robar, pero tú sí". Como ve, le digo que se han vuelto bien alzados y malcriados, groseros.

La negación del racismo es una de las muchas variantes a través de las que se presentan los discursos racistas. Hay negaciones generales y otras que dependen de la situación; negaciones personales y otras basadas en el propio grupo. Van Dijk (2004) afirma que se observa la estrategia de negar el racismo individual en comparación con las actitudes de "otros", y luego pasar a un movimiento de transferencia, por ejemplo, como señalaba José Luis.

> No tengo ningún problema con ellos [los indígenas], pero es que los clientes que vienen siempre se han quejado que no les gusta cómo se ve el mercado, que siempre está sucio y lleno de lodo. Mire, yo aquí [mercado Castillo Tielemans] muchas veces les digo que dejen libre el pasillo porque mis clientes ya no pueden pasar y me dicen: "si no te gusta, vete". Una vez, uno de ellos me dice: "si quieres, te compro tu puesto y te vas a tu casa y dejas de molestar". Imagínese, si venden verdura. Éste que me dijo vende elotes siempre, ¿cómo le va alcanzar para comprarme el puesto? ¡Está loco! Pero se ponen de retadores.

En este testimonio, José Luis efectúa un movimiento de transferencia al señalar que lo hace por sus clientes, porque son ellos los que se quejan, mientras que él no tiene ningún problema con los indígenas. Van Dijk (2004) señala que el acto mismo de la negación adquiere diferentes apariencias y se expresa mediante acusaciones explícitas o implícitas.

Al inicio, los jóvenes mestizos que participaron en el grupo de discusión trataban de ser muy pulcros con sus palabras, pero a lo largo de la conversación fueron desinhibiéndose y llegaron a aceptar que estaban manifestando expresiones racistas que sólo utilizaban en el espacio privado, en tanto que en el espacio público llegaban incluso a adular a los indígenas. Sin embargo, esta adulación pública de los indígenas la efectúan en el sentido que mencionamos anteriormente de Van Dijk, en cuanto a los discursos por transferencia, esto es, "lo hacen los demás, no yo".

> Alberto: Bueno pero, por ejemplo, hablando también así de los indígenas, hay mucha gente que habla a su conveniencia. Por ejemplo, te vas fuera y te dicen, ¿no?, que en Chiapas, en San Cristóbal, hay indígenas. Te preguntan y, ¡sí!, hasta los presumen. Sí, claro, se pasean con su traje ahí y todo, pero cuando estás aquí, dices "pinche indio maldito" [...] Incluso, vaya, como nos dejaron un legado los mayas, lo andamos presumiendo. Ahí sí, que los mayas por aquí, por allá, pero si en su tiempo fueron, como diríamos aquí, "unos indios pata rajada" como se les dice hoy día, ¿no? [risas y asentimientos con la cabeza].

> Darío: Sí, sí, claro, somos descendientes también ¿no? [risas].
> Elena: Sí, ¿verdad? Sobre todo porque nos corre sangre de indio [risas].[98]

La transferencia es, por su prefijo "trans", algo que es llevado de un lado a otro, en este caso específico, a través de una idea, un pensamiento o una acción. En psicología, el proceso de transferencia es aquel que el paciente deposita en su terapeuta. En el campo de las prácticas y los discursos racistas, son todos aquellos pensamientos, prejuicios o estereotipos que forman parte de la vida cotidiana del individuo racista pero que no asume como suyos, sino que los transfiere a otros. Por ejemplo: "yo no soy racista, pero a mis clientes les molesta ver indígenas en mi tienda y ya no vienen a comprar", "a mí no me molesta los indígenas, pero los turistas ya no pueden ni caminar en las calles".

> Pero para el mundo, para una parte del mundo, ahora que estuvo de moda el EZLN decían que los coletos éramos racistas, explotadores del indígena, que los hemos atormentado muchos siglos. Que en realidad, en parte pues, el indígena durante muchos años y a mí me consta todavía porque mi abuelo era, era enganchador, era un hombre que vendía indígenas [...] Pero, si hubo un trato infame hacia el indígena y si en los mercados, por ejemplo, sí se les abofeteaba, se les quitaba sus cosas, se les pagaba como, como uno quería ¿no? No como ellos lo pedían, ¿sí? [...] Pero decir que ahorita somos racistas es una gran mentira. ¡No!, ¡no! Prueba de ello es que aquí en nuestras escuelas más del ochenta o setenta por ciento son alumnos indígenas.[99]

Como señalábamos, este acto de transferencia de los discursos racistas se presenta en la vida cotidiana, en las conversaciones familiares, en los contextos escolares y en otros espacios en donde existen prácticas racistas. En tal sentido, comúnmente se dice "son ellos, los coletos, los que son racistas", "nosotros, aunque somos coletos, ya no somos racistas".

Los discursos racistas presentan en la mayoría de los casos una negación del racismo y quienes los pronuncian se justifican señalando que actualmente éste no existe porque a los indios ya se les permite caminar por las banquetas, asistir a las escuelas y vivir en la ciudad. Y sí, aunque en algún momento los mestizos aceptan de manera forzada que existe racismo en la ciudad, lo hacen culpando a los "otros", a los indígenas, dado que, según mencionan, ellos tienen la culpa porque "son sucios", "maleducados" o "salvajes". La creencia de muchos mestizos en la superioridad es lo que ha generado y reproducido el odio que sienten hacia los indígenas.

---

[98] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

[99] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010 (el subrayado es nuestro).

Prácticas de inclusión y exclusión

En el contexto sancristobalense existen formas comunes de exclusión social fundamentadas en ideas racistas que, por haberse naturalizado a través de la historia, pasan desapercibidas no sólo por aquellos que irreflexivamente las ejercen, sino, en muchos casos, por aquellos que las sufren, las víctimas.

Hablar de exclusión social significa que lo fundamental no es tanto la pobreza o las desigualdades en la pirámide social, sino en qué medida se tiene o no un lugar en la sociedad; es decir, la distancia entre los que participan en su dinámica y se benefician de ella, y los que son excluidos e ignorados como fruto de la misma dinámica social. También supone alertar sobre los efectos en la evolución de la sociedad y los riesgos de ruptura en la cohesión social que conlleva, así como todo un proceso de agresividad y violencia personal y social que desencadena.

La exclusión se da cuando se niega a cualquier persona el acceso a pertenecer a determinada sociedad o a un espacio en ella, y también cuando hablamos de distancia social. En este sentido, puede decirse que la exclusión es la condición básica del racismo.

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en octubre de 2010 se terminó de construir un mercado en la zona norte de la ciudad llamado Merponorte. La idea primordial de los gobiernos, tanto municipal como estatal, fue la de enviar a todos los comerciantes del mercado Castillo Tielemans a este nuevo mercado, pero casi ninguno de los locatarios quiso trasladarse. Entre sus argumentos para no instalarse en el nuevo mercado se encontraban: su lejanía, que no había lugares suficientes para todos los locatarios o que muchos de los locatarios llevan más de treinta años vendiendo en el mercado principal. Estos argumentos no fueron escuchados por las autoridades, por lo que en los primeros días de enero de 2011 "aparentemente" se canceló el traslado de los locatarios al nuevo mercado. Decimos "aparentemente" porque se seguían escuchando comentarios, tanto de la presidenta municipal como del gobernador, de que el traslado era un hecho, lo que suscitó muchos comentarios en torno a que debía dejarse el mercado del norte a los indígenas y el Tielemans a los mestizos. ¿Acaso este comentario no es un problema de racismo en el sentido de exclusión espacial?

Siguiendo con el tema de exclusión social, nos percatamos de que muchos mestizos se llevan bien con los indígenas, pero, como ellos mismos señalan, "de lejitos", siempre marcando sus distancias. Algunos entrevistados señalan que se llevan bien con los indígenas, pero cuando se les pregunta si los aceptarían en sus casas, entonces dicen "sí me llevo con ellos, pero no los admito en mi hogar". Éste es el caso de Ricardo, quien comentó:

> Yo me llevo con ellos, les hablo, pero eso de llevarlos a mi casa, no. Ahí sí, yo marco mi distancia, porque estos indios, si uno les da la mano, agarran el pie. Por eso mejor de lejos, porque aquí, pues, nos hablamos, pero ya de que yo le dé confianza y llevarlo a

> mi casa, no. Que me disculpen, pero no. Y es que, como no se bañan, luego apestan mucho, ni siquiera me ha gustado tener sirvienta porque, la verdad, para eso sí yo soy muy especial y no me gusta que cualquiera entre a mi casa.[100]

En la ciudad de San Cristóbal, señala Morquecho (2002) que la élite coleta es cuidadosa, guarda la compostura que le exige la posición social y cuenta con canales para exponer sus demandas sin tener que involucrarse públicamente con los indígenas. Asimismo, mantiene sus diferencias, crea alianzas o incluso cuenta con lugares exclusivos.

En una conversación mantenida en uno de los hogares observados, dos hermanos platicaban sobre cómo crear un negocio familiar. El negocio consistiría en poner un bar y comentaban que tendría que ser muy exclusivo para que funcionase dado que, si permitían la entrada a todos —refiriéndose a los indígenas—, el lugar tomaría mala fama. Uno de los hermanos sugirió que los indígenas y la gente más pobre sí podrían entrar y se les haría descuento, ya que no todos tienen poder adquisitivo para pagar los costos de las bebidas. Sin embargo, el otro hermano decía rotundamente que no, señalando que "para los indígenas existen muchas cantinas en la zona norte y hasta sus propios prostíbulos tienen". Seguía diciendo: "¡imagínate cómo van a afear el lugar! No, definitivamente no. Si tú quieres, haz tu bar para ellos y yo voy a crear uno para la gente con clase".

Son pocos los indígenas que asisten al culto de las iglesias en San Cristóbal, pero cuando lo hacen pueden sentarse en donde quieran. Sin embargo, en algunas iglesias rurales, como en la de Tenejapa, indígenas y mestizos tienen santos diferentes, colocados frente a frente en lados opuestos del templo. A su vez, las fiestas religiosas de cada grupo tienen lugar en fechas diferentes y a ellas asisten exclusivamente los integrantes del grupo respectivo.

Si se ve a un indígena caminando al lado de un mestizo o conversando con éste, se deberá a que están realizando alguna transacción comercial o bien porque aquél es sirviente del segundo, lo que sucede cuando las sirvientas indígenas acompañan a sus patronas al mercado para cargar sus canastas. Para la mayoría de los "coletos" es inconcebible una relación de amistad, noviazgo o matrimonio entre mestizos e indígenas.

Se observa también que, si algún indígena vive en casa de un mestizo, regularmente es porque trabaja a su servicio, lo que suelen dejar claro los mestizos porque les preocupa "el qué dirán". En este sentido, Carmen comentó: "Yo, para salir con mi criada al mercado o algún lugar, primero la baño, porque de verdad dan vergüenza cómo apestan". Por lo anterior, las relaciones entre mestizos e indígenas no son necesariamente cara a cara y, aunque hay relaciones estrechas, éstas son una minoría.

[100] Ricardo tiene 58 años, es originario de San Cristóbal de Las Casas, vive en el barrio del Cerrillo y es comerciante en el mercado público Castillo Tielemans. Su giro comercial es la venta de herramientas.

Racismo al revés[101]

El tema del racismo al revés surge de manera espontánea en muchas de las entrevistas realizadas a los mestizos, por ejemplo cuando les preguntaba si consideraban que en la ciudad existía racismo. En estos casos, en muchas ocasiones cambiaban el rumbo de la entrevista y se asumían como víctimas, señalando que las manifestaciones racistas no son sólo de mestizos a indígenas, sino que la situación ha cambiado: ahora, dicen, son los indígenas los que discriminan a los mestizos. Constantemente algunas personas reaccionaban con tristeza, con rabia otros, y señalando la nostalgia arriba descrita: "Ya nada es como antes. Ahora ya no se les puede tratar mal. Ahora son ellos los que nos agreden, son violentos, ya no respetan".

Sobre esta idea de racismo al revés, Dávila (2010) señala que los indígenas son tanto o más racistas con quienes no son indígenas o, incluso, entre ellos mismos. Por otra parte, Hale (1999: 276) plantea que el discurso ladino del racismo al revés afirma que los indígenas:

1) Usan un razonamiento racial para definir su propia identidad y marcar su diferencia respecto de los otros —principalmente los ladinos—.
2) Asignan características de desaprobación o de inferioridad a los ladinos.
3) Emplean estas distinciones raciales en su propio beneficio y en injusta desventaja para los ladinos.

Son múltiples los discursos de los mestizos que remarcan cómo ellos son quienes ahora sufren discriminación por parte de los indígenas. A continuación presentaré parte de algunas entrevistas con mestizos en las que expresan las hostilidades que han sufrido por parte de los indígenas. En una conversación con un maestro de educación primaria, a quien llamo César, me comentaba cómo ha sufrido en las comunidades indígenas donde trabaja:

> Yo estuve trabajando en una comunidad cerca de la Selva Lacandona y ahí fue mi decepción con los indígenas, porque resulta que, como en todas las escuelas, nos toca organizar el festival de día de las madres, y no, como piensan todos, que en las comunidades nos dan de todo ¡No! Ahora ya no es así. En la ciudad los padres de familia cooperan para la fiesta, pero en las comunidades somos los maestros los que tenemos que pagar la fiesta.
> Entonces, fíjese lo que nos pasó. Nosotros contratamos la música para la fiesta, porque ellos siempre piden fiesta, a menos que sean evangelistas no te piden fiesta. Entonces, contratamos a un músico de una comunidad cercana y le pagamos para que tocara cinco horas, y llegó a la comunidad pero sólo tocó dos horas. Para entonces, los señores de la comunidad ya estaban borrachos, el músico levantó sus cosas y

[101] Retomamos la idea de Charles R. Hale (1999), de su artículo titulado "El discurso ladino del racismo al revés".

> se fue. Y, entonces, los señores empezaron a gritar y a decir: "¿dónde están esos malditos maestros? Nos robaron. Ese músico no tocó toda la noche". Y nosotros, que estábamos en la casa del maestro, escuchamos los gritos. Íbamos a salir cuando vimos que sacaron sus machetes y gritaban: ¿dónde están los maestros? ¡Los vamos a matar! ¡Los vamos a matar!, gritaban. Nosotros como pudimos nos escondimos, y entre los árboles nos quedamos hasta que cayó la noche y como ladrones salimos a escondidas de la comunidad. No pudimos regresar a la comunidad porque ellos le dijeron al supervisor que si aparecíamos por ahí nos matarían. Y el problema fue que el músico nunca explicó que se cobró del dinero que le dimos lo del pasaje y por eso sólo tocó dos horas. Pero el miedo que sentí ese día de ver la cara de enfurecidos de los indígenas no lo voy a olvidar.

Entonces le pregunté por qué creía que pasó esto, a lo que César respondió:

> Yo pienso que el gobierno lo ha levantado mucho. Ahora son ellos los que tienen el poder, son malos, ya no existe el indígena bueno. O tal vez sí, pero con los que yo he tratado he tenido muy malas experiencias. Quizá tengan razón porque por muchos años han sido explotados, pero yo no les he hecho nada.[102]

Una señora mestiza también me comentaba la forma en que fue expulsada de una tienda de estambres en el mercado Castillo Tielemans cuando acudió a comprar materiales para su bordado:

> Un día fui a una tienda de estambres y me puse a observar los colores y ver si alguno me gustaba para poder tejer. Yo creo que me entretuve mucho tiempo viendo, porque cuando pregunté por el precio del que me gustó, se voltea la mujer indígena y me miró fijamente y no me contestaba. Volví a preguntarle por el precio y, entonces, me dijo: "No lo vas a comprar, mejor vete de aquí, para qué preguntas el precio. Seguro sólo quieres molestar". Y yo le contesté: "No, de veras me gustó el estambre ¿Cuánto cuesta?" Y me dice: "quinientos pesos, a ver si tienes mucho dinero, pues págalo así". Ya en ese momento sentí que me hablaba en un tono muy molesta y le dije: "¿Por qué me hablas así? Sólo quiero comprar un estambre". Entonces me dice: "ya te dije que no te lo voy a vender, vete de aquí". Y, bueno, me fui y no quise volver a ese lugar. De verdad me hicieron sentir muy mal.[103]

Lo anterior indica que las tiendas son lugares en los que se crean espacios de poder a través de la negación de la comunicación. Se defiende la privacidad y se crea una barrera. Si bien han sido varias las denuncias de los mestizos hacia los indígenas por considerarse excluidos,

[102] Notas del diario de campo.
[103] Notas del diario de campo.

eso ha permitido a los coletos generalizar, de modo que en muchos casos señalan que los indígenas se han vuelto "alzados", "irrespetuosos" o "violentos", además de otros estereotipos que se les han asignado a lo largo de la historia. Es interesante visualizar el proceso de interacción de la vendedora indígena dado que repite el patrón de conducta cotidianamente asumido por los mestizos.

En tal sentido, los mestizos se sienten ofendidos ante actos "violentos" o de racismo al revés, lo que hace que reflejen en su denuncia indignación y emotividad extrema. Adicionalmente, en su discurso generalizado se encuentra la idea de que ellos, los mestizos, no tienen la culpa de lo que pasó hace quinientos años y, por lo tanto, no deben pagar por ello.

Existen también prácticas de discriminación que se presentan al interior de la cultura indígena, donde se reproducen los mismos estereotipos que señalan los mestizos hacia los indígenas, como "indio sucio", "indio ladino", "abusivo" o "ladrón", lo cual puede tener su origen en un proceso de aculturación, es decir, los indígenas que se instalan en la ciudad por muchas razones ya no quieren regresar a sus comunidades, por lo que adoptan las costumbres y prácticas discriminatorias de muchos mestizos. Por ejemplo, una madre soltera de origen tseltal, que radica desde hace treinta años en la ciudad, me contó:

> Uno de mis hijos que está en la primaria, y uno de los niños lo maltrataba, porque mi hijo es muy humilde no cuenta nada. Ya fue que una mi prima me dijo: "fíjate que tu hijo lo están maltratando". Y le pregunté a mi hijo y no me quería decir nada, y ya le dije: "dime la verdad". Y me dijo: "es que, mira, hay unos niños que me molestan, me dicen que soy un indio ladrón, que soy esto, que soy lo otro". Y tantas cosas que le dicen, yo nomás lo veía que llegaba con la mochila bien sucio y el uniforme manchado de refresco y, bueno, ahí paso, pero después me volvieron a decir: "fíjate que tu hijo esto le pasa". Entonces yo fui a la escuela, hablé con la trabajadora social [lo cuenta llorando] y el director. Les expliqué lo que le hacían a mi hijo, que lo discriminan porque es pobre; le dicen que es invasor de terrenos, muchas cosas le dicen, pues como madre eso sí duele. Entonces, le digo el director que me haga favor de verlo y me dice que no lo sabían, pero qué bueno que les dije porque lo iban a ver. Y ahorita le pregunto a mi hijo y dice que está bien, que ya no lo molestan. Le digo: "Ya no te quedes callado, porque ¿cómo me voy a enterar si no me lo dices?" "Ah, bueno", me dice. Hasta ahorita ya no hay nada, creo que están calmadas las cosas, pero eso sí duele, duele como madre, porque nos molestan por ser indígenas. Yo creí que esos niños eran mestizos, pero no, eran indígenas. Lo vi su papá y su mamá y son indígenas. Dice mi hijo que empezó en una clase porque habló de la tierra de que su abuelito tiene terreno en Huixtán, en Ocosingo, y los niños lo interpretaron mal y dijeron que dejen el terreno porque lo invadieron. Porque yo tengo tres hectáreas en Ocosingo, sembré mi café, pero no es invadido, es mío, yo lo compré.[104]

[104] Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera, enero de 2011.

Cuatro son las condiciones que plantea Hale (1999) por las que se da el racismo al revés. Una de ellas es el crecimiento y la consolidación de una clase media indígena, gente con educación, a menudo con grado profesional, que ocupa puestos de relativa autoridad en organizaciones, en la burocracia estatal y en el sector privado, por lo que disfruta de cierta seguridad económica. Otra es el "voto indígena", que se ha convertido en un factor importante en la política electoral. Una tercera condición es la proliferación de organizaciones no gubernamentales en defensa de los indígenas y, finalmente, el hecho de que se ha reducido la distancia social entre indígenas y ladinos.

Esta situación que presenta Hale (1999) refiriéndose a Guatemala, no difiere de lo que acontece en San Cristóbal de Las Casas: primero, por lo que respecta a la educación, cada día son más los indígenas que ingresan a las universidades y terminan una carrera profesional dado que se han generado programas de becas que permiten a los estudiantes de las comunidades continuar sus estudios. Por ejemplo, la creación de la Universidad Intercultural de Chiapas permitió el ingreso de muchos alumnos indígenas. Por otro lado, indígenas que se han quedado a radicar en la ciudad disfrutan de seguridad económica y son dueños de sus propios negocios —asunto que no es bien visto por muchos coletos—. En cuanto a la política, desde hace varios años los indígenas participan activamente en el proceso electoral, se han elegido diputados indígenas y en dos ocasiones se han presentado candidatos indígenas para la presidencia municipal de San Cristóbal de Las Casas. En cuanto a la distancia social, con mayor frecuencia se observan matrimonios entre indígenas y mestizos. En este sentido, es pertinente señalar que, aunque los indígenas han ganado muchos espacios en la vida pública, esto no quiere decir que no sigan siendo excluidos ni discriminados, porque es mínima la población que ha logrado insertarse en el mundo laboral, político o económico en comparación con la población mestiza.

Lo anterior nos permite dar paso al siguiente apartado, dado que muchos indígenas están ocupando espacios que los mestizos asumían como suyos. Esto ha generado, en el imaginario de muchos coletos, temor a que ahora los indígenas puedan quitarles sus casas, sus empleos y lo que consideran que les pertenece.

El miedo al extraño

Racismo y miedo son dos ideas asociadas para muchas personas dado que una actitud racista puede producirse como respuesta ante la amenaza que provoca el miedo.

> El énfasis en la diferencia y no en la igualdad nos aleja de aquellas personas o grupos que categorizamos como a "otros". Al establecer categorías emitimos inevitablemente juicios de valor que conducen a una consideración diferente de cada grupo social, es decir, a una jerarquización. Esta diferenciación y clasificación no puede "cegar" para intentar conocer al otro. Tomamos un conocimiento (ya sea

> basado en experiencias previas o asumiendo estereotipos sobre grupos sociales) que anula nuestra capacidad de ver quién está ahí. Simplemente aplicamos el "cliché" y pasamos a considerarlo individuo de clase A o clase B, sin que realmente lo conozcamos. Y ese desconocimiento nos provoca el miedo al otro, nuestra desconfianza y nuestro rechazo; o por el contrario nos provoca admiración y simpatía (Aguado, 2007: 50).

En la antigua Ciudad Real, hablar de miedo, de ese miedo al extraño, al otro que suele ser arquetípicamente el indígena, tiene su historia, una historia que revela cómo los primeros habitantes de estas tierras eran los indígenas, pero después llegaron otros, los españoles, que los invadieron, dominaron violentamente sus territorios y los sometieron a diversas formas de explotación. La historia de conflictos entre indígenas y mestizos es larga y es parte de lo que puede explicar el miedo al otro. De manera breve señalaremos algunos de estos conflictos. Entre ellos, están las rebeliones de los indígenas de Cancuc en 1711 o la de los chamulas en 1860 y, la más reciente, la de los zapatistas en 1994. Los conflictos étnicos fueron una de las formas de resistencia contra la dominación de los mestizos.

El racista siente miedo del extranjero porque no lo conoce, y más aún si es más pobre que él. Teme que le quite su casa, su trabajo o su esposa. Por otra parte, desconfiará de un obrero pero no de un multimillonario, y la ignorancia alimenta ese miedo (Ben, 2006: 27).

Si bien las formas de dominio se han transformado con el correr del tiempo, las mentalidades, al parecer, poco han cambiado. Tanto entre las clases poseedoras de empresas locales —grandes, medianas y pequeñas—, como en los hogares más humildes donde se emplea a una o varias personas indígenas, es común escuchar: "de aquí comen" o "de aquí viven". En cierta medida, conservan con mucha fuerza la ideología de la "finca-acasillado" para negar la realidad de que la gente vive de su trabajo. Esto lo relata José Luis al platicar sobre los empleados que él contrata, que en su mayoría son indígenas: "yo no sé por qué no valoran su trabajo si de aquí comen. No atienden bien a los clientes, luego se quedan sin trabajo y ni para comer tienen. Le digo que no sé por qué ellos no entienden".

El miedo a los indígenas está asociado con la idea de invasión. Comúnmente se habla de que los indígenas vinieron a invadir la ciudad, de que a partir de 1994 invaden ranchos o casas y de que ahora tienen los mejores trabajos y las mejores casas. La migración de indígenas hacia la ciudad, así como el hecho de que ahora ocupen gran parte de la zona norte y hayan hecho de la ciudad su casa, se ha visto como el principal problema y la causa del miedo de los mestizos.

> [...] quizá la migración de población indígena a zonas previamente ladinas sea el principal factor de fragmentación sociocultural. Como se sabe la visión colonial en repúblicas, que separaba residencialmente a los españoles y "castas" de los indios, se rompió con la independencia. De su rotura se benefició en principio, la cada vez más numerosa población mestiza, que ocupó los centros de

muchos municipios de población indígena, monopolizó algunas actividades, en algunas zonas despojó tierras de indígenas y en otras ocupó terrenos "baldíos". Pero en el siglo pasado el movimiento se ha invertido. En muchos municipios indígenas no se permite residir a los mestizos y a través de distintas formas de presión, los indígenas están obligando a los ladinos a abandonar las áreas rurales y replegarse sobre las urbanas (Pitarch, 2004: 240).

El miedo de muchos coletos es el reflejo de situaciones pasadas. En la década de 1970, los indígenas de San Andrés Larráinzar,[105] cansados de tanta humillación, se levantaron y con violencia expulsaron a la mayoría de los mestizos que radicaba en el municipio para después ocupar sus tierras. Al respecto, Carmen señala:

> Mis abuelos vivían en Larráinzar, eran gente mestiza. Tenían su casa ahí en la comunidad y vivían muchos mestizos, pero hace muchos años los indígenas de Larráinzar comenzaron a apoderarse del pueblo y con violencia fueron sacando a todos los mestizos de ahí. Fue entonces que mis abuelos se vinieron a vivir aquí [San Cristóbal].[106]

El miedo a que los indígenas desalojen a los mestizos de la ciudad está presente también en la visión de los jóvenes, quienes, de igual manera, toman como referente el desalojo de los mestizos de San Andrés.

> Sí. Ya pasó en Larráinzar, está pasando en Tenejapa, no sé si nosotros vamos a esperar que los indígenas nos saquen de nuestra ciudad. Es que, de verdad, son malditos, abusivos, y cuando quieren algo lo logran. Vean cómo han sacado a su propia gente de Chamula. ¿Qué podemos esperar nosotros?[107]

Compartimos con Pitarch (2004) la idea de que la diversidad de grupos y la pluralidad de relaciones sociales que entraña la ciudad de San Cristóbal está a su vez mediada por una mezcla de conocimiento y desconocimiento mutuos, de ocultamientos y descubrimientos recíprocos y, en muchos casos, de proximidad física y separación cultural.

> Durante breves conversaciones con ladinos de San Cristóbal, pronto se da uno cuenta de que muchos, quizá la mayoría, sienten que han estado sitiados durante la mayor parte de esta transición, que la "presión" de los mayas recién llegados que buscan un lugar para ellos ha generado un resentimiento profundo y duradero. Muchos de los ladinos de San Cristóbal, no tardaron en llegar a la conclusión de que

---

[105] San Andrés Larráinzar es un municipio del estado de Chiapas que se encuentra dentro de la región de Los Altos. Sus habitantes son tsotsiles. Este municipio ha desempeñado un papel destacado a partir del movimiento zapatista de 1994, ya que fue en su cabecera donde se firmaron los Acuerdos de San Andrés.

[106] Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010.

[107] Alberto, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

> su impresión de que su ciudad estaba quedando fuera de control se parecía mucho al miedo generado por la juventud desempleada y desenfrenada, y la alucinante delincuencia callejera de gran parte de las grandes ciudades del centro y norte del país (Rus, 2009: 171).

El miedo a que los indígenas vivan en la ciudad se ha presentado a lo largo de la historia y los mestizos tienen más temor a que los indígenas se apoderen de sus propiedades. Este miedo se asocia con la delincuencia, dado que la delincuencia que ahora existe en la ciudad se le atribuye a ellos, ya que antes de su llegada no había asaltos ni robos.

Ese miedo al extraño, en este caso al indígena, tiene sus raíces en el temor a ser invadidos, a ser "tierra de indios", por lo que, como muchos expresan, deben cuidar sus espacios, cuidar a la familia y conservar las tradiciones. En este sentido, cabe pensar que no es la diferencia la que provoca el miedo, sino la amenaza de perder sus privilegios debido a una inversión del orden social establecido y que ha sido asumido como "natural". Quizá por esta razón no se sienten amenazados ante los inmigrantes que llegan a San Cristóbal de Las Casas desde países ricos ya que los consideran iguales o superiores y, por lo tanto, no molestan y no hacen nada "incorrecto" o que no les esté permitido debido a su categoría social; pero sí se sienten amenazados por aquellos inmigrantes que consideran inferiores y a los que, por otro lado, no reconocen ningún derecho:

> Y si los dejamos van a invadir toda la ciudad. Y debemos conservar cierta solemnidad, cierta estirpe, cierto orgullo, orgullo pero del bueno de ser una ciudad, de ser muy, muy conocida, con un largo historial. Pero ahorita estamos viviendo una forzosa convivencia con los indígenas, que va a llegar un momento en que va ser insoportable y tendrá que reventar el hilo de que la gente sí se subleve porque, cuando empiecen a invadir ya hasta los espacios públicos, al rato van a poner puestos hasta en el palacio municipal y entonces no lo vamos aceptar, porque ahí va a haber el enfrentamiento, el repudio. Ojalá que no suceda, pero si sucede va ser una causa que se está gestando desde ahora. Entonces, eso es lo peligroso. Debemos conservar nuestro orgullo, lo que somos, porque ya en todos lados nos conocen como un pueblo de indios y eso no se vale. Mire usted, yo he escuchado, ahora que hablábamos de las tiendotas, que dicen: todo lo peor que se vaya para San Cristóbal porque es una ciudad de puro indio; no tienen capacidad adquisitiva; total, es para indios, mándales lo que sea, con un aspecto despectivo. Y eso no debe de ser, no, no, no, no, no, no. Si nosotros somos los que les estamos comprando sus cháchacharas que traen, pero piensan que el indio es el que tiene más dinero y no es así, no es cierto.[108]

[108] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

Hablando del miedo al extraño, compartimos con Gall (2004) la idea de que la heterofobia sería el miedo, la extrañeza o la confusión ante el otro; miedo que se expresa como temor a lo desconocido y que forma parte de la propia estructura de personalidad de los sujetos sociales. Por otro lado, Fernando Savater, en su artículo "La heterofobia como enfermedad moral" (1993), define el término como el sentimiento de temor y odio ante los otros, los distintos, los extraños, los forasteros, los que irrumpen desde el exterior en nuestro círculo de identificación. Un concepto parecido es el de "alterofobia", que se define como oposición y desprecio de los que tienen otra cultura, otra religión, otra lengua, son pobres y además extranjeros. En este sentido puede afirmarse que racismo y miedo son ideas asociadas para muchas personas porque una actitud racista se produce como respuesta ante la amenaza que provoca el miedo. ¿Y de dónde viene el miedo?

El miedo se suele adscribir automáticamente a las diferencias, como si las diferencias, por el mero hecho de ser desconocidas, no pudieran provocar curiosidad, admiración u otro tipo de sentimientos positivos, sino sólo colocarnos en una posición incómoda ante la que no sabemos cómo reaccionar y en la que sustituimos nuestra falta de respuesta con una actitud racista. Por tanto, puede decirse que el racismo se aprende y estamos expuestos a él constantemente. De la misma manera, creemos que hay miedos aprendidos socialmente que se basan en estereotipos. Un estereotipo socialmente aceptado —lo que no significa que no haya personas que luchen contra él— es que los indígenas engañan y roban; por consiguiente, se enseñará a tenerles miedo o, por lo menos, a ser precavidos en su presencia.

Finalmente, puede afirmarse que, de acuerdo con lo que señala Ben (2006), el ser humano necesita sentirse resguardado, seguro, y no le gusta que le rompan sus esquemas y certidumbres. Tiende a desconfiar de lo nuevo, a menudo siente miedo de lo que desconoce y teme a la oscuridad porque no ve qué ocurre cuando las luces están apagadas. Se siente indefenso ante lo desconocido, por lo que se imagina cosas horribles que no corresponden a la realidad. A veces nada justifica su miedo y sin embargo lo siente; pero, por mucho que intente razonar, reacciona como si existiera una amenaza real. El racismo, sobre todo, no es un comportamiento justo ni razonable.

El sarcasmo y la ironía

El sarcasmo es proverbialmente descrito como "la forma más baja de humor, pero la más alta expresión de ingenio". Esta frase se atribuye a Oscar Wilde, aunque realmente se desconoce su procedencia. El sarcasmo es una burla malintencionada y descaradamente disfrazada, una ironía mordaz y cruel con la que se ofende o maltrata a alguien o algo. El término también se refiere a la figura retórica que consiste en emplear esta especie de ironía. El sarcasmo es una crítica indirecta, aunque la mayoría de las veces evidente.

Muchos discursos en torno a los indígenas de las personas a las que se entrevistó fueron sarcásticos, en tono de burla. Las mujeres mestizas que participaron en el grupo de discusión remarcaron la idea de que muchos indígenas no articulan bien el español y

se burlaron de la forma en que se expresan los indígenas, ya que hay consonantes que no pueden pronunciar o incluso no están en su lenguaje.

> Carmen: Hora, como te dicen los "indios putos", "si querés llevalo, si no, lejalo". [risas]
> Luz: Es "ternito si querés".
> Esperanza: Sí pues, hora ni te pelan, le dicen te doy tanto, ni te contestan.
> Carmen: Sí, sí, así son de abusivos.[109]

Burlarse de la forma en que se expresan algunos indígenas ocasionó risas en el grupo de discusión de las mujeres mestizas; por el contrario, no se observó que las personas se burlen de los extranjeros cuando no se expresan correctamente en el idioma castellano. La burla se presenta regularmente hacia los indígenas no sólo por su forma de hablar, sino también por su forma de vestir y sus tradiciones y costumbres.

Por otra parte, actualmente se ha dado un cambio en los discursos de los individuos, dado que hoy en día las personas ya no se expresan tan abiertamente acerca de lo que sienten hacia los indígenas y muchos se cuidan al hablar; aunque en el discurso y en la forma en que lo expresan no pueden negar lo que sienten o piensan, ya que en formas como la risa y la ironía también se observan las prácticas y discursos racistas. Esto se observa, por ejemplo, en comentarios como los de Alberto:

> Mi abuelito fue profesor rural y trabajaba también, en varios lados trabajaba. Ya los últimos trabajos que tuvo fueron en Mitontic y en Chenalhó, en la presidencia. Ahí tenía muchísimos indígenas que eran sus amigos y, este, llegaban a la casa y los trataba con una igualdad y así. Y, y eso, eso nosotros lo veíamos como un ejemplo. Claro, no para todos, porque yo tengo un hermano que me lleva dos años y, este, mi hermano es superracista, o sea que dice: "pinches indios, que no sé qué". En cambio, yo me enseñaron a querer al indígena y, este, yo lo quiero [su tono de voz hace que los otros participantes en el grupo de discusión se rían]. Sí, sí, de verdad lo quiero, porque, este, porque así mestizo, mestizo que digas, no soy ¿no? [risas].[110]

Por ejemplo Elena, quien participó en el grupo de discusión, admite que las relaciones no son como aparentan y que en la práctica se expresan comentarios y se hacen cosas que no van de acuerdo con lo que se dice. Elena comenta:

> Bueno, yo creo que es algo complicado. Sinceramente, a veces decimos cosas que no pensamos porque es muy fácil decir: ay, qué bonitos los indígenas, ay, que todos

---

[109] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.
[110] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

somos iguales, y amor y paz siempre. Y yo, la verdad es que no los quiero, para qué voy a ser hipócrita, no los quiero [risas].

Abundando en el tema, en la ciudad de San Cristóbal, la mayoría de los coletos están orgullosos de su linaje, de su "estirpe", como dice el cronista adjunto de la ciudad, incluso de su apellido. Es muy común, cuando conoces a alguien, que te pregunten de qué familia vienes, qué apellidos tienes o quiénes son tus abuelos, y te hacen el árbol genealógico para comprobar que eres digno de su amistad. Pero esto también es motivo de burla y de ironía porque el desprecio a apellidos indígenas es común.

Cuando se habla de los indígenas, en la mayoría de los casos cualquier tema es motivo de risa, burla o ironía. Así, por ejemplo, lo señala el cronista adjunto de la ciudad cuando dice: "porque todo lo invaden, ranchos, casas, son como esas hormigas marabunta de Brasil [risas]. Donde entran todo lo acaban, sin tierra lo dejan". Como las entonaciones usadas para denotar sarcasmo son sutiles, pueden llevar a confusión, especialmente cuando hay diferencias de acento o no se tiene experiencia en el uso del lenguaje.

Javier: ¿La pregunta es si me casaría con una indígena? Híjoles [se rasca la cabeza].
Darío: Sí, si llena el ojo, la mente y el corazón, sí. ¿Por qué no?
Alberto: Sí, claro. [Y dice muy despacito] Le lavas la cuchara, se lo lavo muy bien y la baño en cloro [risas de todos y miradas de complicidad].
Javier: Sí, pero como dos semanas la tendría bañándose [se ríe].
Maricela: Fíjate que la posición de las mujeres es como más difícil. Siempre hay como mucha discriminación.
Patricia: Imagínate, ¿qué harías tú casándote con un indio? [risas]
Maricela: No, pero pérate. La cultura indígena es muchísimo más marcada desde el hecho de que el hombre va adelante y la mujer atrás, de que el hombre va como si nada y la mujer va atrás cargando la leña. Es muy desigual.
Javier: Bueno, si va a cargar todo está bien. Que cargue las chelas [risas de todos].[111]

Por tanto, puede decirse que la ironía se origina cuando, en el contexto, por la entonación o el lenguaje corporal se da a entender lo contrario de lo que se dice. En este sentido, los entrevistados señalaron: "sí, claro, sí me caso con una indígena", pero sus risas, sus movimientos o comentarios burlescos expresaban algo diferente. Dos meses después de llevarse a cabo el grupo de discusión me encontré con Javier, quien había dicho que si una indígena "le llenara el ojo y la mente", claro que sí se casaría con ella. Pero al conversar en otro contexto, fuera del ambiente del grupo de discusión, me comentó:

[111] Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

> Oye, me quedé pensando en eso que me preguntaste ese día que hicimos el grupo de discusión acerca de si me casaría con una indígena, y ahora te puedo decir, con toda sinceridad, que no lo haría, me daría asco, ni aunque la bañara como dijo Alberto. La verdad es que lo platiqué con unos amigos y, bueno, muchas veces decimos cosas por quedar bien, pero ahora que no tienes grabadora [se ríe] te puedo decir que no lo haría. Yo creo que sólo estando demente me casaría con una india, ¡no, de verdad que no!

Esto demuestra que, en ocasiones, los discursos son producto del contexto, del momento y de las personas con las que se está dialogando, por ello es importante visualizar las formas de expresión no verbal, que muchas veces dicen más que las verbales.

Discriminación, estereotipos, estigmas

El prejuicio operaría mediante lo que Giddens (1991) denomina "pensamiento estereotípico", un sistema de categorías con el que las personas clasifican sus experiencias. Dichas clasificaciones se ordenan mediante la estructuración de un conjunto de valoraciones y atribuciones que se transfieren socialmente a partir de características como la inferioridad, negatividad o pasividad, en oposición a la superioridad, positividad y actividad. Estas atribuciones tienen como referencia al grupo social que elabora los estereotipos a modo de un sistema de oposiciones binarias, de modo que, tal como las atribuciones de género y clase, el prejuicio y la discriminación son móviles y manipulables y dependen de las circunstancias históricas y procesos sociales por los que atraviesan las sociedades.

Históricamente se ha vinculado la "pobreza del indio" con otros aspectos desacreditadores que se hacen derivar de ésta. Se ha dicho sobre el indígena que es haragán, irresponsable, que no quiere trabajar, que es ladrón, que "el día que no roba no come". En el fondo, no es la pobreza lo que molesta a los dominadores, sino la manifestación del etnocentrismo en el que se hallan sumergidos, lo que les conduce a pensar en la "otra cultura" como algo alienante.

Los mestizos regularmente se ven como un grupo superior frente al indígena. Entonces, llamar indio a alguien en la ciudad es ofensivo, y si se llama así a alguien es porque quien lo dice no se considera indígena, sino de arraigo español o de alta alcurnia. Entonces se dice, por ejemplo, "tiene pelo de indio" al que tiene cabello lacio; "pareces indio" al que tiene malas costumbres; al que grita al hablar se le dice "hablas como indio". Esto ocurre porque se piensa que el indígena es una persona de poca educación o formación y es cultural, social y económicamente inferior.

> Los indios son indolentes, abúlicos, por eso son incapaces de trabajar lo suficiente para salir de la situación en que se encuentran; no pueden colaborar con las autoridades para mejorar sus condiciones de vida particulares ni las de sus pueblos; no saben cómo sacarle partido a las ganancias; no imaginan la posibilidad de hacer

inversiones para sacar más utilidades; no saben vender; se dejan robar; ignoran lo que es vender al mayoreo. Por eso siempre los engañan. Si quieren pasar inadvertidos como "indios", aparentan no serlo cambiando su indumentaria por la de los ladinos y se esfuerzan por hablar las pocas palabras en español que saben para que no los identifiquen. Viven con apego a un pasado que nada les beneficia y hacen ceremonias que ya no tienen nada que ver con la vida actual porque son de otro tiempo; por ejemplo, la petición mágica del agua, los ritos propiciatorios para la fertilidad y muchas ceremonias y fiestas religiosas (Pozas, 2006: 35-36).

La solidaridad y cohesión que permiten mostrar a los núcleos indígenas como los otros, los diferentes, se advierte en una serie de juicios más o menos elaborados. Regularmente, se escuchan en las pláticas cotidianas en la ciudad expresiones como: "los indios no quieren salir de sus pueblos porque les encanta vivir como salvajes, por eso rechazan el progreso", "no quieren cambiar", "no pueden aprender", "no pueden hacer nada por mejorar la situación de sus hijos, ni siquiera mandarlos a la escuela".[112]

Entre los estereotipos más extendidos está el del indígena flojo. En este tipo de representaciones esquemáticas están siempre presentes evocaciones con un sesgo paternalista sobre la necesidad de "darles oportunidades" y "darles educación". José Luis, uno de los entrevistados, señaló: "Yo les doy trabajo porque me dan lástima, porque luego no tienen ni qué comer, pero después me arrepiento".

Son muchos más los estereotipos y prejuicios acerca de los indígenas, a quienes se les atribuye una gran cantidad de características negativas. Aquí trataremos de resumir algunas de las que escuchamos en las observaciones y en las entrevistas. Así, se dice que los indios son desaseados; no sienten hambre —ya están acostumbrados a ella—; son astutos en su propio beneficio; hacen siempre lo que quieren aunque hayan dicho o estado de acuerdo con que no lo iban a hacer; son ladrones, por lo que siempre hay que estar alerta dado que al menor descuido roban; son crueles hasta con los suyos, pues maltratan de palabra y de hecho a su familia, incluso a los niños; cometen los más inauditos delitos a sangre fría; son salvajes con su gente, los matan a pedradas, no sienten los castigos; son insensibles pues sufren sin protestar torturas, golpes y ofensas; son dejados porque no saben o no quieren defenderse y son capaces de recibir todo castigo que se les imponga aunque sea injustificado; son viciosos y ebrios. Estereotipos como estos se pueden escuchar frecuentemente en las conversaciones y discursos cotidianos de muchos mestizos en la ciudad.[113]

Ah, es que de verdad, mire usted, yo no me gusta hablar mal de nadie, pero ¡esta gente! De verdad no entienden, son muy tercos, yo diría que a veces hasta irracionales. Imagínese, ahora que estamos en este problema de que nos quieren

---

[112] Notas del diario de campo.
[113] Notas del diario de campo.

cambiar de mercado, nos quieren mandar al mercado que hicieron en la zona norte, hemos tenido algunas reuniones, hemos hablado de cómo nos vamos a organizar y que debemos de estar preparados, informados, y a ellos se les tiene que explicar dos o tres veces y aun así no entienden. Y todo lo quieren resolver diciendo: "si nos corren, los matamos a palos". Son salvajes. Todo lo quieren resolver matando y este asunto no se va resolver así. Y luego, cuando ya están enojados se ponen a decir una serie de tonterías, que luego, luego se ve que no tienen educación, y mire que en las reuniones llegan señoras, señoritas, pero estos indecentes no respetan nada, son unos brutos. Si usted los oyera, de verdad, a veces me dan ganas de decir que se vayan todos los indígenas al mercado y nos quedemos sólo nosotros aquí en éste. Yo creo que hasta más clientes tendríamos. Sería más limpio el mercado y no tendríamos tantos problemas. Yo digo, quizá sería lo mejor.[114]

Los estereotipos sobre los indígenas no difieren entre las personas entrevistadas, sino que sus discursos son muy similares. Por ejemplo, esto señaló Ricardo al preguntarle qué diría si su hija se casará con un indígena:

Uyyyyyyyyyyy, no sé, no sé, de verdad. Yo creo que no me gustaría porque somos muy diferentes, diferentes en todo, en costumbres, en educación. Nuestra cultura es diferente a ellos y, cuando uno se casa, pues busca una persona que comparta las mismas ideas, y ellos son diferentes, tienen costumbres muy raras, son sucios, salvajes, mal educados, groseros. Imagínese si mi hija se casa con un indígena y veo que le está pegando, porque estos salvajes le pegan a sus mujeres, no para que se vayan a quedar en un pueblo, no, a mí no me gustaría. Pero también, como les digo a ellos, yo no me meto si al final son felices, pues ahí les daré mi bendición, pero ojalá que busquen una pareja de su misma clase. Sí, la idea es mejorar la raza [risas].

De este modo puede afirmarse que la discriminación y la exclusión por etnia y raza son parte de un proceso histórico en la región que, con variantes locales y regionales, tiene hoy mucha influencia en los procesos socioculturales, económicos y políticos. En este sentido, la "dialéctica de la negación del otro" forma parte de un proceso que ha sido largamente construido a través de la historia, la cultura y la sociedad. Es, por lo tanto, un proceso dinámico que puede reorientarse en un rumbo que permita alcanzar las condiciones básicas de equidad para los grupos involucrados. Por lo demás, todo planteamiento de este tipo debiera estar inspirado en las dinámicas propias de los indígenas, visibles bajo el fenómeno social y cultural de la "emergencia de las identidades". La "emergencia" de la diversidad y la identidad ha ido acompañada del desarrollo y la universalización de los derechos económicos, sociales y culturales. Bajo estos parámetros es visible y legítima la necesidad de

[114] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

que los indígenas accedan de manera equitativa a una ciudadanía moderna que considere los rasgos y conductas propios que definen la identidad de la región. Esta identidad está basada en múltiples y diversas identidades específicas y, más que ser un obstáculo como hasta ahora se ha considerado, ofrece amplias posibilidades de crecimiento y desarrollo para la integración y la cohesión social. Lo que hay que comprender es que las identidades étnicas y las diferencias culturales deben ser valoradas a la luz del reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades que han caracterizado a la región.



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

6. El otro en el espacio racista. Entre lo público y lo privado

La tragedia es que tenemos la cura del racismo a nuestro alcance, pero todavía no la hemos aprovechado, y es la educación (Mandela, 2001)

El escenario: San Cristóbal, un espacio pluricultural

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas fue fundada en 1528. Tras un viaje que Mazariegos efectuaba entre la región de Los Llanos y Chiapa, pasó por el antiguo Valle de Hueyzacatlán, vocablo que en lengua náhuatl significa "tierra de zacate grande" o "Zacatonal". De acuerdo con Aubry (1991: 15), este valle nunca fue un asentamiento precolombino importante y su organización social se basaba en familias nucleares agrupadas en pequeñas bandas que llegaban al valle sólo en ciertas ocasiones del año para cazar y recolectar.

Cuando los primeros vecinos se establecieron en Hueyzacatlán, no existía población indígena en el lugar de asentamiento. Los indígenas nativos se encontraban alejados, agrupados en tres cacicazgos poderosos que hablaban la misma lengua maya, el tsotsil, pero estaban en guerra entre sí: Chamula, Zinacantán y Huixtán. Los tres tenían sus centros ceremoniales edificados y fortificados en la cima de cerros (De Vos, 1986: 21).

Durante los tres primeros años de asentamiento, San Cristóbal de Las Casas fue renombrada varias veces. En la época prehispánica, una comarca llamada Jovel abarcaba el actual valle de San Cristóbal, pero los mexicas, que vinieron con los españoles, la llamaron Hueyzacatlán. El 5 de marzo de 1528, el capitán Diego de Mazariegos, natural de Ciudad Real, España, llamó al asentamiento Villa Real de Chiapa en recuerdo del lugar donde había nacido, aunque no fue sino hasta el 31 de marzo de ese mismo año cuando

los poderes —que se encontraban en Chiapa de los Indios, hoy Chiapa de Corzo— se trasladaron a la actual San Cristóbal de Las Casas, llamada entonces coloquialmente Chiapa de los Españoles. El 21 de junio de 1529 se le cambió el nombre por Villaviciosa hasta el 11 de septiembre de 1531, cuando se optó por el nombre de Villa de San Cristóbal de Los Llanos en honor al santo patrono de la localidad, San Cristóbal Mártir. Sin embargo, años más tarde, en una cédula fechada el 7 de julio de 1536, se volvió a cambiar su denominación por Ciudad Real de Chiapa. El 27 de julio de 1829 se modificó nuevamente por Ciudad de San Cristóbal y con esta denominación apareció por primera vez en un mapa, pero sin el sobrenombre de Las Casas. El 31 de marzo de 1848 se cambió el nombre a San Cristóbal de Las Casas en honor a Fray Bartolomé de Las Casas, protector de los indígenas. El 13 de febrero de 1934, por enésima ocasión, se le modificó el nombre por Ciudad Las Casas, hasta que el 4 de noviembre de 1943 Rafael Pascasio Gamboa, gobernador del estado en ese momento, le restituyó su nombre a San Cristóbal de Las Casas.[115]

Es necesario tener en cuenta que desde la fundación de la ciudad en el Valle de Jovel se encontraban presentes grupos humanos de diversa procedencia; los mismos conquistadores europeos eran de diferentes lugares de la península. El contingente que llegó con Pedro de Portocarrero de Guatemala se incorporó al grupo de fundadores de la ciudad y la literatura histórica registra, también, la presencia de esclavos negros. A ellos se sumaron indios de origen mexica que se instalaron en el actual barrio de Mexicanos, y tlaxcaltecas que se asentaron en el actual barrio de Tlaxcala. Posteriormente se instalaron indios zapotecos en San Diego, mixtecos en el barrio de San Antonio y quichés en el barrio de Cuxtitali (De Vos, 1986: 32).

Al proclamarse la abolición de la esclavitud indígena en 1549, nació el barrio del Cerrillo con familias indígenas tsotsiles, zoques y tseltales. En este barrio también se asentaron familias de negros que habían servido a los españoles.

> Como sucedió en otras partes del estado, con el tiempo aumentó el mestizaje racial y cultural; los barrios originalmente indígenas poco a poco se amestizaron y ladinizaron y la población de negros, pardos y mulatos llegó a tal crecimiento que sobrepasó en número a la población de españoles, criollos e incluso indígenas que llegaron con los españoles. Por su importancia, fue necesario instaurar una ermita y, posteriormente, un templo para negros, donde sólo se utilizó mano de obra negra: San Nicolás Tolentino, conocido popularmente como San Nicolás de los Morenos. A fines de la época colonial, la mayoría de los habitantes de San Cristóbal era bilingüe, hablaba su lengua original y el castellano, lengua que los indígenas recuerdan como castía o castilla (Mayorga, 2000: 21).

[115] Para más información sobre la historia de los diversos nombres de San Cristóbal de Las Casas, ver De Vos (1986), Markman (1990), Sydney (1993), Artigas (1991) y Paniagua (1976).

Los españoles fundaron San Cristóbal en territorio chamula y formaron una nueva clasificación social y cultural en cuya cúspide se encontraban los españoles, setenta familias de apellido Mazariegos, de la Tobilla, de Ulloa, Ortés de Velasco, Solís y Guerra; en medio estaban los indígenas aliados a los españoles y en el lugar más bajo los indígenas de Los Altos, excluidos y dominados por los conquistadores. Pero, según los españoles, los chamulas eran los indios más peligrosos porque querían recuperan su territorio (Estrada, 2009: 11).

Esta creencia continúa hasta la actualidad ya que muchos habitantes de la ciudad señalan que los chamulas son los más peligrosos. Este prejuicio es el más generalizado, de modo que en la ciudad los insultos más fuertes se refieren a los chamulas; por ejemplo, se dice: "eres terco igual que un chamula", "acepto a los indios pero no a los chamulas", "se emborracha como si fuera chamula". A los niños les dicen, cuando no saludan a sus mayores o cuando son tímidos: "saluda, pareces chamula, que no respetas, sólo los chamulas no hablan". Se puede ver que la distancia más grande que presentan los mestizos con respecto a los indígenas se refiere a los habitantes de dicha comunidad.

La distribución espacial de la ciudad refuerza la conciencia de los orígenes, ya que el reparto que los conquistadores realizaron de la ciudad se efectuó en función de los rangos y estatus de los primeros pobladores. De este modo, el 24 de abril de 1528 trazaron a cordel dividiendo en peonías[116] —para los soldados de a pie—, y en caballerías —para los de a caballo— (Aubry, 1998: 18).

Artigas (1991: 193) señala que, como era costumbre en la época, los conquistadores instalaron en la nueva ciudad de Villa Real de Chiapas los dos elementos simbólicos del poder: la horca, en el cerro de Guadalupe, y la picota, ubicada en la plaza principal, donde se administraban castigos menores y que indicaba que el lugar pertenecía a la Corona.

De esta manera, puede señalarse que los fundadores reservaron el núcleo de la ciudad, donde instalaron los centros administrativos básicos para ellos, mientras que entregaron propiedades cada vez más alejadas del centro en función del estatus social, quedando los indígenas en la última escala.

Esta estrategia dio a San Cristóbal su cariz de ciudad dual, con un centro español y una periferia formada por un mosaico de barrios con población indígena, caracterizados a la vez por su origen étnico y su atención religiosa. Desde el centro, la población española controlaba la ciudad (Aubry, 1991: 19), mientras que alrededor de ella se crearon los barrios de los "indios amigos", los acompañantes de los conquistadores, y sólo algunos tsotsiles y tseltales residían en la ciudad. Los sirvientes, esclavos, negros y mulatos vivían con los españoles en el centro. De Vos (1986: 45) señala que esto llevó con el paso del tiempo a un aumento del mestizaje racial y cultural.

La ciudad se formó en círculos concéntricos, barreras estratégicas para protegerse o defenderse de los enemigos: los indígenas (Estrada, 2009: 10). Esta separación persiste

[116] Peonía: porción de tierra que, después de conquistado un territorio, solía asignarse a cada soldado de a pie para que se estableciese en él (Aubry, 1998).

hasta la actualidad dado que en el centro de la ciudad se encuentra la presidencia municipal y en el primer cuadro es donde tradicionalmente han vivido, y en muchos casos todavía lo hacen, las familias más acomodadas. Hoy en día muchas de estas familias que habitaban en el centro de la ciudad han rentado sus casas para convertirlas en comercios, restaurantes, cafés o bares y se han trasladado a otros espacios, como fraccionamientos exclusivos. Algunos incluso se han trasladado a otras ciudades del interior del país. Como contraparte, en las orillas de la ciudad se encuentran las colonias y los fraccionamientos, en su mayoría habitados por indígenas.

Otra particularidad de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, registrada en la literatura histórica, es la fuerte diferenciación en la estructura de la propiedad. Aubry (1991: 19) señala que en el siglo XVI Ciudad Real se convirtió en centro político y en centro económico de la región circundante; sus habitantes eran dueños de encomiendas, tenían importantes propiedades en zonas templadas y cálidas, y fluía el dinero con las cosechas de maíz, frijol, cacao, trigo y de gran variedad de frutas de diferentes climas.

De Vos (1992: 23) señala que la pobreza de este suelo alteño, no propicio para cultivos importantes ni para la explotación de recursos mineros, aunada a la actitud "tan hidalga, tan caballera y tan noble" de los españoles, que los hacía sentirse grandes y poderosos en estas tierras conquistadas sin riqueza real, favorecieron que durante mucho tiempo la ciudad se caracterizara por el hecho de que la explotación de los indígenas constituía el único recurso de poder y proporcionaba ventajas económicas.

Estos primeros conquistadores eran soldados de a caballo o de a pie, es decir, no eran ricos, nobles o ilustres y, sin embargo, el sometimiento que ejercieron sobre los pueblos nativos hizo que adquirieran bienestar y un nuevo estatus social (De Vos, 1986: 21). En respuesta a esta opresión, sucedieron movimientos de resistencia indígena en diferentes periodos, aunque muchos resultaron fallidos y en detrimento de los pueblos indios. Respecto a esto, Pineda (1968) señalaba que los conflictos con indígenas de ninguna manera se debían a la explotación que sufrían porque los encomenderos españoles eran reducidos en número, lo que hacía imposible tal sometimiento. Estos argumentos se siguen escuchando hasta la actualidad ya que muchos pobladores mestizos de la ciudad de San Cristóbal señalan que no hay explotación, ni mucho menos discriminación hacia los indígenas.

San Cristóbal de Las Casas en la actualidad es considerada una ciudad cosmopolita y la principal localidad de Chiapas que cuenta con servicios básicos destinados al turismo. En 2003 fue incluida en el programa Pueblos Mágicos por la Secretaría de Turismo de México, al considerar su arquitectura y sus manifestaciones socioculturales como grandes oportunidades para el aprovechamiento turístico. En 2010, el presidente de la República le otorgó el reconocimiento a la Diversificación del Producto Turístico Mexicano, con lo que se consolidó como el más mágico de los pueblos mágicos del país. En 2011 obtuvo el mismo reconocimiento por segunda vez al destacar por su imagen colonial, su cultura, sus tradiciones y la hospitalidad que brinda a sus visitantes.

San Cristóbal de Las Casas fue sede de la Cumbre Mundial de Turismo de Aventura 2011. Durante el evento se contó con la participación de más de seiscientas agencias de viajes y operadores turísticos de sesenta países de todo el mundo.

Desde 2001, la ciudad es sede del Festival Cervantino Barroco, que se celebra anualmente la última semana de octubre. Parte de su atractivo turístico, entre otras cosas, se basa en su clima y su riqueza histórica, factores que han hecho de la ciudad un lugar de visita de muchos turistas nacionales y extranjeros, muchos de los cuales se han quedado a vivir en la ciudad. También ha sido punto de atracción por sus fuentes de empleo, sobre todo para los indígenas que han llegado a la ciudad expulsados de sus comunidades. Todo lo anterior ha llevado a un crecimiento poblacional y a una organización espontánea y sin armonía con el entorno natural.

El crecimiento poblacional y la migración en San Cristóbal de Las Casas

El crecimiento poblacional en la ciudad ha sido un factor determinante para explicar las relaciones, conflictivas en la mayoría de los casos, entre indígenas y mestizos, ya que, como se ha señalado, muchos atribuyen los problemas de la ciudad a la llegada masiva de los indígenas al valle de Jovel.

San Cristóbal de Las Casas, pese a sus ricas tradiciones —fue la capital de Chiapas hasta 1892—, cayó en el atraso durante el siglo XX. En los años cincuenta solamente un camino pavimentado la unía con el resto de país, y de 1900 a 1970 su población aumentó sólo de catorce mil a veintiocho mil habitantes. Mientras tanto, la población indígena en la región de Los Altos que rodeaba la ciudad se triplicó, al pasar de apenas cuarenta mil personas en 1900 a aproximadamente ciento cuarenta mil en 1970 (Aubry, 1991).

De acuerdo con Estrada (2009: 30), el municipio de San Cristóbal tiene una superficie de 484 kilómetros cuadrados y es el cuarto municipio más poblado de Chiapas después de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y Ocosingo. También es el más poblado por indígenas de Los Altos, con el 3.4% de la población indígena total de Chiapas. Además, está incluido en la categoría de municipio de atracción migratoria.

Demasiado alejada de los principales caminos para ser un centro de actividad comercial, demasiado alta y fría —con sus 2195 metros sobre el nivel del mar— para ser un centro agrícola, la principal actividad de San Cristóbal desde las últimas décadas del siglo XIX fue la contratación de jornaleros indígenas para las plantaciones de las tierras bajas del estado. Ello incluía darles lo necesario para el viaje —a veces de cientos de kilómetros— y venderles “productos de la ciudad” a cambio de los salarios que obtuvieran a su regreso (Rus, 2009: 180).

Los mestizos de San Cristóbal, con la intención de proteger su precaria posición como explotadores de la población indígena que los rodeaba y superaba en número, aplicaron barreras excluyentes y racistas dentro de la ciudad. Dichas barreras hicieron de ella un espacio privilegiado para los mestizos y extremadamente hostil para los indígenas. Rus

(2009) señala que todavía en 1952, por ejemplo, a los indígenas no les estaba permitido andar por las calles de San Cristóbal al caer la noche, y los que eran sorprendidos durante el ocaso tenían que esforzarse para llegar a las casas de sus patrones ladinos o a algunos de los refugios del sindicato de cafetaleros, porque de lo contrario corrían el riesgo de ser recogidos por la policía, pasar la noche en la cárcel y ser obligados a realizar servicios gratuitos, como barrer las calles y limpiar el mercado al día siguiente.

En los años sesenta Chiapas no experimentó cambios significativos. Su población se mantuvo, al igual que en San Cristóbal. En los setenta, los campesinos migraron masivamente a la ciudad para asentarse en los barrios y en la periferia. De acuerdo con Estrada (2009: 23), la mayoría eran tsotsiles y tseltales de los municipios de Chalchihuitán, Chenalhó, Tenejapa, San Andrés Larráinzar, Zinacantán y San Juan Chamula. La migración masiva de indígenas aceleró la indianización de San Cristóbal.

Lo que hace de San Cristóbal un caso singular, empero, es que, si bien históricamente la ciudad ha sido, contra viento y marea, un lugar ladino,[117] orgulloso de sus tradiciones "españolas" y hostil hacia la población indígena, todos los migrantes recientes son mayas provenientes de los poblados vecinos (Rus, 2009: 170).

La antigua Ciudad Real se ha mantenido económicamente, desde su fundación hasta la actualidad, a partir de la explotación del sector terciario: comercio, servicios y turismo. Esta concentración de actividades permitió que las relaciones con la población rural se movieran en torno a ella, razón por la cual la ciudad ha sido polo de atracción de indígenas migrantes en busca de mejores oportunidades de trabajo y de bienestar personal, además de constituir el principal refugio de los expulsados indígenas por razones políticas y religiosas desde hace unas décadas.

A partir de los años setenta, San Cristóbal de Las Casas comenzó a ser un núcleo receptor de migración urbano-rural masiva. Las razones de este movimiento no son muy distintas de las que han empujado a los habitantes del campo hacia las ciudades en toda Latinoamérica durante los últimos cincuenta años: demasiada gente, muy poco trabajo en el campo y la oportunidad de, por lo menos, ganar el salario mínimo y quizás encontrar una vida mejor en la ciudad (Rus, 2009: 170).

A mediados de los años setenta, a medida que la agricultura comenzó a declinar y las fricciones aumentaron entre las comunidades indígenas circundantes, San Cristóbal se convirtió en un refugio de migrantes indígenas a quienes no les quedaba otra opción que irse a la ciudad a pesar de todos los obstáculos. Es de apreciarse que la discriminación legal y administrativa —oficial— contra la población indígena se suspendió de manera formal a raíz de la llegada del Instituto Nacional Indigenista en 1952.

Lo que quedaba de tal discriminación a principios de los años setenta, señala Rus (2009), era lo que los habitantes de la ciudad llamaban "la costumbre" en ambos grupos: del lado

[117] Rus (2009) señala que "ladino" no es una categoría racial sino cultural que se refiere a los que hablan español, usan el tipo de ropa que se estila en el resto del país y no son indígenas. Esencialmente significa "no indígena".

de los mestizos, los que seguían practicando la discriminación, a menudo con actitud desafiante, pensaban, por ejemplo, que los indígenas tenían que bajarse de las banquetas cuando ellos pasaban, o se negaban a compartir las bancas de las iglesias con ellos; y del lado de los indígenas, muchos preferían no permanecer en la ciudad durante la noche.

Siguiendo con el tema del proceso de migración masiva de los indígenas a la ciudad, Aramoni y Morquecho (1996) señalan que el primer contingente importante de inmigrantes permanentes a la ciudad fue un grupo de seiscientos protestantes chamulas expulsados en 1976. Estos expulsados se distinguieron de sus rivales tradicionalistas chamulas al convertirse a la religión presbiteriana, de modo que trajeron consigo a la ciudad una identidad triple: mayas, protestantes y refugiados. Por las circunstancias violentas de su exilio, su coherencia como congregación presbiteriana y el hecho de contar con el apoyo financiero de la Iglesia Presbiteriana de México y la Iglesia Reformada en América, pronto pudieron comprar tierra en los linderos al norte de la ciudad creando colonias en la periferia.

Durante los siguientes cuatro años surgieron otras tres pequeñas colonias indígenas protestantes, todas integradas por gente expulsada de sus comunidades de origen y que se hacían notar por su capacidad de valerse por sí mismas. En 1980, había unos tres mil indígenas viviendo en la ciudad de manera más o menos permanente (Rus, 2009: 181).

Aparte de las expulsiones de indígenas de sus comunidades de origen, otro de los factores que contribuyó a la intensificación de la migración fue la construcción de carreteras, caminos y acueductos de la región, dado que estos pesados trabajos los realizaron indígenas de Los Altos (Estrada, 2009: 39).

Los indígenas cambiaron su destino: en vez de irse a las fincas cafetaleras, se fueron a las ciudades y dejaron de ser campesinos, jornaleros y migrantes temporales para convertirse en residentes de la ciudad. Cambiaron de oficio para ser peones, cargadores, camioneros, barrenderos, albañiles, fontaneros o carpinteros.

Por tanto, puede señalarse que contribuyeron en gran medida a la migración de indígenas los conflictos políticos, sociales y religiosos de la región. Sin embargo, en realidad los factores más importantes que provocaron la expulsión fueron la pobreza extrema, la marginación y la falta de tierras.

Tras llegar a la ciudad, quizá con la idea de que sólo estarían de paso, muchos se establecieron, construyeron sus casas y en San Cristóbal nacieron sus hijos. Sin embargo, aún enfrentan otros problemas como la falta de empleo, de vivienda, de salud o de educación, además de que sufren prácticas de discriminación y racismo por parte de los mestizos.

Casi sin que nadie se diera cuenta, la barrera que impedía que los indígenas vivieran en San Cristóbal se fue rebasando. En la ciudad se aceleró la indianización hasta convertirse en una ciudad más indígena que mestiza. Como las condiciones económicas y políticas que los expulsaban de sus lugares tradicionales seguían vivas, el crecimiento de la población indígena en la ciudad no se detuvo, se aceleró durante la década de 1980, y en los noventa este proceso se profundizó.

> En 1990, San Cristóbal ya contaba con 90 000 habitantes, y quizá unos 20 000 eran indígenas. En el año 2000, el conteo oficial de toda la población alcanzaba 120 000, mientras otros cálculos estadísticos daban la cifra de 160 000, un aumento de entre 460 y 570% en sólo treinta años; de esta cifra, aproximadamente 60 000 son indígenas (Rus, 2009: 182).

Es interesante ver que las cifras que presenta INEGI del año 2000 varían en relación con los datos que presenta Rus ya que, de acuerdo con los datos oficiales, en 2000 la población total de habitantes es de 132 421, de los cuales 47 890 son indígenas. Este dato ubica a San Cristóbal como el municipio de Los Altos de Chiapas con mayor población indígena.

Los habitantes mestizos de la ciudad no han visto con buenos ojos este incremento de población indígena y han manifestado su inconformidad de diversas maneras, por ejemplo, con la exclusión de espacios que según ellos pertenecen sólo a los mestizos, como eventos públicos o sus tiendas. Tampoco les permiten la entrada a sus casas si no es para que trabajen como empleadas domésticas, en el caso de las mujeres, o, en el caso de hombres jóvenes, para que ayuden en labores como jardinería o albañilería.

El municipio de San Cristóbal no cuenta con datos precisos sobre el número de indígenas migrantes, expulsados o desplazados, ni tampoco con datos sobre la cantidad total de indígenas que residen en la ciudad; sin embargo, algunos investigadores han hecho algunas aproximaciones. En este sentido, Estrada (2009: 40) indica que en 1988 una organización social realizó una encuesta de expulsados en San Cristóbal y registró 1118 familias indígenas protestantes; de éstas, 1076 eran expulsadas del municipio de Chamula. En los años noventa, los dirigentes de los expulsados manejaban cifras que oscilaban entre quince y treinta mil indígenas expulsados, pero no correspondían a la realidad porque en la ciudad supuestamente vivían muchos más.

En las referencias historiográficas[118] sobre la ciudad se señala que ésta ha sido una ciudad dual: centro español y periferia indígena. Actualmente puede decirse que esta dualidad se mantiene y se explica no sólo desde el aspecto de delimitación geográfica, sino también cultural. En la ciudad el idioma que predomina es el español y es un lugar en el que muchos de sus habitantes mestizos muestran orgullo por mantener sus valores sociales, políticos y morales más tradicionales; también está la otra ciudad, la de los indígenas que habitan principalmente en la periferia, quienes se enorgullecen de su descendencia maya, conservan muchas de sus formas de vida comunal y cada día defienden más su identidad indígena; aunque ya casi no portan sus trajes regionales, aún conversan su lengua en los espacios privados y luchan en los espacios públicos para vender sus artesanías, frutas y verduras. Esta nueva defensa de su identidad tiene mucho que ver con que se encuentran en una ciudad donde hasta hoy se les discrimina.

[118] Ver Aubry (1991), Bermúdez (2011) y Paniagua (2004).

Hablamos de dos sociedades, pero Rus se atreve a plantear que hay tres, o hasta cuatro, formas de vida distintas en la ciudad:

> Hay razón para decir que existe una tercera sociedad, que se segrega a sí misma de las otras, y que está compuesta de burócratas, trabajadores de organizaciones de ayuda, hombres y mujeres de negocios y trabajadores que vienen de otras partes de México y del exterior por el auge de San Cristóbal como un centro turístico de importancia durante los últimos veinte años. Incluso, se puede decir que hay una cuarta sociedad, la de los miles de turistas que invaden la ciudad durante las temporadas altas de verano e invierno (Rus, 2009: 171).

Actualmente en San Cristóbal los indígenas tienen modos de vida diversos y muestran dos posturas extremas. Unos consideran que viven mejor en la ciudad que en su comunidad, mientras que otros quieren regresar a su comunidad para "dejar de sufrir" porque en la ciudad realizan trabajos rudos, inestables y mal pagados. Además, viven en colonias sin servicios básicos. Un ejemplo de una visión positiva acerca de vivir en la ciudad nos la cuenta Patricia:

> ¡Está bonito! Aquí sentimos más cómodos, no es igual como en el comunidad. En el comunidad casi no encontramos cosas. Si quieres comer algo, no tienes, en el comunidad tienes que salir a buscarlo de todo. Vivimos mejor aquí. En cambio, aquí San Cristóbal, aquí hay de todo, aquí sentimos muy mejor, aquí.[119]

Por otro lado, presentamos la visión un tanto negativa que relata Juana acerca de la convivencia de mestizos e indígenas en la ciudad:

> Del trabajo, sí, me cuentan mis amigas que sí lo tratan mal, que los gritan. Es mi amiga y vecina que trabaja con una señora, los grita por ser indígenas, pero le digo: "si no te gusta cómo te trata, pues ¡déjalo!", aunque no se consigue rápido otro donde trabajar. Hasta incluso dice que la ha llegado a golpear, y yo digo: "¡qué es eso!" Por muy que seamos indígenas, somos de carne y hueso y no se valen las ofensas, pero ahí sigue mi amiga, creo que le gusta que lo maltraten.[120]

Los indígenas en la ciudad actualizaron sus tradiciones, costumbres, ocupaciones, religiones y cultura. Algunos conservan sus labores tradicionales; por ejemplo, siembran hortalizas o bordan sus prendas de vestir como actividades complementarias para subsistir. Desempeñan diversos oficios como jornaleros, albañiles, carpinteros, peones,

---

[119] Patricia, grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.

[120] Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera, enero de 2011.

sastres, barrenderos, jardineros, limpiadores, bloqueros, lavacoches, boleros, veladores, cargadores en el mercado, taxistas, camioneros y vendedores ambulantes de artesanías, nieves, paletas, elotes y dulces (Estrada, 2009: 43).

En San Cristóbal, las mujeres indígenas realizan el trabajo más antiguo y demandado: el trabajo doméstico. Para ellas ha sido la única puerta de entrada al mercado laboral. Se puede decir que las mujeres fueron las primeras personas indígenas que migraron a San Cristóbal: provenían de municipios vecinos o de parajes del municipio, llegaban a la ciudad buscando sobrevivir y tocaban puertas de casas coletas pidiendo trabajo, pero sólo conseguían a cambio techo y comida.

Las coletas decían que sólo las recibían por lástima porque no sabían hacer nada y no hablaban español. Afirman que por eso no les pagaban dado que les hacían el favor de enseñarles a trabajar: cómo agarrar la escoba y el trapeador o cómo manejar aparatos como la estufa, el horno y la plancha. La condición de las trabajadoras domésticas indígenas revela, en la parte laboral, una concepción racista y discriminatoria.

Muchas de las personas que trabajan en el servicio doméstico están "de planta", es decir, se quedan todo el día trabajando y les dan un lugar en la casa para dormir. Realizan todas las tareas que les asignan, como lavar, planchar, hacer la comida y cuidar a los hijos de sus patrones. Actualmente, el trabajo "de planta" es cada vez menos frecuente y muchas mujeres trabajan por horas o se llevan el trabajo a su casa.

> Yo mucho tiempo trabajé de planta, pero mis patrones me trataban muy mal, me daban de comer cosas podridas, lo que sobraba de días anteriores, nunca me dieron de la comida que ellos comían y me pagaban bien poquito; y cuando yo salía a hacer mandados, mi patrona siempre me revisaba mi bolsa, me decía que para ver si no me robaba nada. Por eso me salí de esa casa y luego me puse a buscar trabajo, pero es bien difícil. Ahora trabajo con unos señores muy buenos, pero ya no me quedo en su casa, veo que me pagan más y gano más sólo si voy en las mañanas y ya en las tardes puedo cuidar mis hijitos.[121]

Además, se dice que los extranjeros y profesionistas tratan mejor a su personal y respetan su horario y sueldo. Este comportamiento se difunde y presiona a los coletos, aunque muchos no aceptan el cambio.

> Pues desde que estoy aquí me siento muy contenta. Mis patrones me tratan muy bien, no sé si porque son de fuera o son jóvenes, pero ellos no me regañan. Yo le digo Marta, porque no me deja que le hable de usted. Me habla como mi hermana. Sí, cuando quiero permiso me dejan salir y me pagan bien, no me gritan como otros donde yo trabajé. Yo veo que ellos leen mucho, por eso tal vez han leído que nos

[121] Entrevista a Marcela, madre de familia indígena, trabajadora doméstica, 19 de diciembre de 2010.

> deben de tratar bien y la señora donde trabajaba no leía libros y ella sí me decía feo, no sé, porque somos pobres, eso pasa con nosotros y nos aguantamos. Pero aquí estoy contenta, sí me tratan bien, en la navidad me dan regalos para mí y mis hijitos, y me regalan dinero.[122]

Por lo anterior puede señalarse que, más que vecinos de los sancristobalenses, los indígenas de los pueblos circundantes eran el principal recurso de mano de obra barata de la ciudad. Actualmente las mujeres indígenas ya no sólo se dedican al trabajo doméstico, sino que son las principales productoras de artesanías, son empresarias y tienen sus propios negocios, además de que muchas son cabezas de familia.

Las colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal

Las colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas son asentamientos habitados principalmente por indígenas expulsados de sus comunidades. Aubry (1991) señala que tienen como característica común que en ellas residen conglomerados indígenas provenientes de comunidades de diferentes etnias del estado de Chiapas que emigraron a esta ciudad, originalmente por problemas de carácter religioso, a los cuales se sumaron factores de atracción del mercado laboral.

Estas migraciones masivas de indígenas a la ciudad se explican por diversos motivos. Betancourt (1997) señala que uno de ellos es un patrón de salidas cíclicas que se relaciona con factores de todo tipo —demográficos, económicos, políticos y sociales—. Sin duda, lo singular de los flujos migratorios, tanto temporales como definitivos, es que se dirigen, en buena medida, hacia los centros urbanos en busca de empleo.

Como se dijo antes, en los años setenta nacieron las primeras colonias indígenas en la ciudad, fundadas por migrantes o expulsados, especialmente de los municipios de San Juan Chamula, Chalchihiután, Chenalhó, Tenejapa, San Andrés Larráinzar, Oxchuc y Zinacantán. Aunque a fines de la década de 1970 sólo había cuatro colonias indígenas con una población aproximada de tres mil personas, su importancia histórica se debía a que por primera vez desde el siglo XVI los mayas habían logrado mudarse al valle de San Cristóbal sin renunciar a su lengua, su indumentaria tradicional y sus formas consuetudinarias de organización familiar y comunitaria (Rus, 2009: 185). La migración de los indígenas ha llevado a la conformación de diversas colonias en San Cristóbal, en su mayoría establecidas en la parte norte de la ciudad, las primeras de las cuales fueron La Florecilla, La Caridad, Peje de Oro, Salsipuedes, Nueva Esperanza, Benito Juárez, Palestina, Los Pinos y El Pedregal.

> En las primeras colonias indígenas se reproducían las costumbres, tradiciones y organizaciones comunales, por ejemplo, la colonia Nueva Esperanza tenía un

[122] Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera, enero 2011.

> régimen interno parecido al de sus parajes, elegían a las autoridades administrativas y religiosas como el "Consejo de ancianos", "Comités de Educación y Salud" y agentes municipales y jueces (Betancourt, 1997: 21).

Entre las colonias indígenas con mayor renombre de la ciudad está La Hormiga, que debe esta denominación a la forma en que, precisamente, se fue constituyendo con base en las migraciones y expulsiones "hormiga" de los tsotsiles de San Juan Chamula.

En este sentido, Hvostoff (2004: 302) señala que la organización indígena en San Cristóbal rebasa el nivel de la colonia dado que las nuevas identidades urbanas se caracterizan sobre todo por una fuerte dinámica cooperativa. Ésta les permite defender sus intereses ante el vacío institucional y también les ha conferido cierto peso político del que están perfectamente conscientes y que saben aprovechar.

Las constantes expulsiones fomentaron la conformación de otras colonias indígenas a lo largo del anillo periférico, engrosadas también por las constantes migraciones de índole económica procedentes del medio rural. Algunos mestizos pobres que antes vivían —con familiares o rentando— en los barrios tradicionales de la ciudad, han encontrado en estas colonias periféricas un nuevo espacio de convivencia y la solución de algunos de los problemas que los aquejaban.

Pese a su apariencia de asentamiento continuo e indiferenciado alrededor de la periferia de San Cristóbal y a las características que las unen, las colonias indígenas de la ciudad varían mucho en cuanto a origen, organización interna y cohesión social y cultural. Estos factores tienen a su vez profundos efectos en las vidas de sus habitantes y quizá, más que todo, en sus hijos (Rus, 2009: 184).

La fundación de colonias en el anillo periférico se produjo conforme las expulsiones aumentaban. Un primer momento se dio en los años setenta, que desembocaría en la compra de terrenos y en la conformación de auténticas colonias indígenas, la primera de las cuales fue la Colonia Nueva Esperanza. Dicha colonia fue regularizada en 1989, aunque antes se había regularizado La Hormiga, en 1985, a través del Programa de Solidaridad (Paniagua, 2001).

De acuerdo con los datos presentados por Paniagua, a principios del siglo XXI eran ya quince las colonias indígenas que estaban regularizadas y tenían servicios básicos; nueve de ellas se regularizaron a través del ayuntamiento municipal, cinco por medio del Instituto de Promoción para la Vivienda en el Estado de Chiapas (INPROVICH) y una por la Ley General de Fraccionamientos. Persisten veinticinco colonias indígenas irregulares, es decir, que aún no cuentan con documentos donde conste que los habitantes son propietarios de los terrenos que ocupan.

Al multiplicarse las expulsiones aparecieron otros asentamientos en la periferia y así nacieron las siguientes colonias: Benito Juárez en 1974, Palestina en 1975, El Cascajal en 1979, La Quinta o La Frontera en 1980, Morelos en 1981, Getsemaní en 1985, el Paraíso y Prudencio Moscoso en 1987, Erasto Urbina en 1988 y San Antonio Los Montes en 1989.

La colonia 1º de Enero se estableció por la invasión de terrenos a raíz del levantamiento armado zapatista en 1994.[123] Además de esta última colonia, en esta señalada fecha se crearon nuevas colonias indígenas, entre ellas Artículo 115, Maya y Laureles. La mayoría de ellas surgieron por invasiones a predios privados y públicos impulsadas por organizaciones sociales vinculadas a simpatizantes del EZLN; entre ellas estaban el Consejo de Representantes de Los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (ADEPACH) y la Sociedad Cooperativa para el Mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR) (Estrada, 2009: 70). Las colonias nuevas de indígenas no surgieron sólo en la zona norte, sino también en el barrio conocido como Peje de Oro y al sur de la ciudad.

En estas nuevas colonias la mayoría de los invasores no venían del campo, sino de barrios o colonias de San Cristóbal; unos eran indígenas y otros mestizos pobres que coincidían con ellos en que vivían en la ciudad y no tenían casa propia. Muchos se incorporaron al movimiento zapatista (Angulo, 2003: 69). A los nuevos colonos no se les exigía pertenecer a la misma religión, pero sí necesitaban formar parte de una de las organizaciones simpatizantes del EZLN.

De acuerdo con Rus (2009: 185-189), desde los años setenta tres olas migratorias han bañado San Cristóbal por la velocidad de los cambios estructurales, económicos, demográficos y sociales. El ámbito rural que cada ola dejó atrás cambia de manera significativa de un periodo a otro. Los migrantes de la primera ola, en la segunda mitad de la década de 1970, eran por lo común conversos protestantes a quienes se les permitió asentarse en las afueras de San Cristóbal, en gran medida porque se les consideraba refugiados por haber emigrado de manera involuntaria debido a una persecución religiosa.

La segunda ola comenzó con la crisis económica de 1982. No sólo se contrajo drásticamente la demanda de jornaleros agrícolas a raíz del desplome financiero, sino que, a medida que escasearon los fondos gubernamentales para obras de infraestructura, miles de varones indígenas que habían podido sortear la primera crisis agrícola y mantener a sus familias en sus comunidades de origen yendo a trabajar a construcciones en lugares alejados, también se quedaron sin trabajo.

La tercera y última ola parece haber comenzado con el desplome del mercado internacional del café en 1989 y se aceleró a raíz del levantamiento zapatista de 1994. En los cuatro años posteriores al levantamiento, unos cinco mil refugiados directos llegaron a San Cristóbal, y quizá otros quince mil se mudaron a la ciudad a medida que sus condiciones económicas y sociales empeoraban.

Entre 1994 y 2003 no se formó colonia nueva que no fuera por invasión (Betancourt, 1997). En los últimos años, el número de colonias sigue aumentando rápidamente. En 2005, representantes del gobierno municipal de San Cristóbal identificaron 46 "colonias

[123] Datos obtenidos en entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

de indígenas establecidas" que tenían todos los servicios urbanos. En el verano de 2007, algunos de los mismos funcionarios, alarmados por el crecimiento de la ciudad, ya dejaron de diferenciar entre colonias establecidas y asentamientos indígenas, estos últimos con la intención de convertirse en colonias plenamente urbanizadas. En el valle de San Cristóbal y sus alrededores, de acuerdo con Rus (2009: 191), se pueden contabilizar 317 asentamientos, en su mayoría de indígenas.

La mayoría de estas colonias "irregulares" tienen un comportamiento, como diría Rus (2009), "extra-legal"; esto es, se saltan las leyes y reglamentos económicos, administrativos y de la propiedad. Ejemplos de estos comportamientos son: las propias invasiones de tierras mediante las cuales se forman las colonias, los plantones para conquistar espacios en los mercados, "colgarse" de los cables de energía eléctrica, instalar tomas clandestinas de agua o bloquear calles y edificios públicos para obligar al gobierno a cobrar a los indígenas cuotas fijas de luz y agua. Este comportamiento ofende a los mestizos, quienes perciben que viven en un ambiente sin ley y fuera de control.

En este sentido, cuando se habla de hechos "extralegales", Gutiérrez habló, en 1996, sobre la actuación indígena:

> [...] así como es de admirar y aplaudir el espíritu de superación de muchos indígenas y su ardua labor para lograrlos, es condenable y de lamentarse, que no pocos de ellos realicen actividades ilícitas, sin que ello tenga nada de raro, pues al fin de cuentas son humanos, muchos de ellos ignorantes de la cultura en general y de la moral en especial, y como tales son sujetos del error y la maldad. Los ilícitos más frecuentes de los indígenas son los robos menores, robos a autopartes, hechos de violencia, y no dejan de haber carteristas, cristaleros y toda clase de pillos, pues los indígenas fácilmente aprenden de los delincuentes criollos y de los que proceden de otras ciudades (Gutiérrez, 1996: 59).

El contacto prolongado de dos grupos étnicos que durante siglos han permanecido separados, uno de ellos en situaciones de subordinación, se refleja en los conceptos y opiniones que un grupo tiene del opuesto: todos los defectos, vicios e incapacidades que se imputan al otro tienen como contraparte perfecciones, virtudes y talentos que constituyen atributos propios. El principio de la identidad contrastante fue, también, advertido por Aguirre (1987: 232) al observar que el sistema racionalizador ladino acude a un expediente indirecto, construye su imagen a través del contraste con una imagen opuesta, la del indio.

En este sentido, quien introdujo el concepto de "identidad contrastante" ha sido Cardoso (2007: 55). Este autor señala que el concepto se refiere a la esencia de la identidad étnica, es decir, a la base sobre la cual ésta se define y que implica la afirmación del nosotros frente a los otros. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo

hacen como medio de la diferenciación en relación con algún grupo de personas a las cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición, que no se puede afirmar en el aislamiento.

Ante estas situaciones que rodean a los migrantes indígenas, ellos han encontrado un respaldo en los sindicatos, que se han vuelto puntas de lanza con las que han asegurado lugares donde establecerse y conseguir empleos y servicios en una ciudad que nunca ha sido hospitalaria con ellos (Rus, 2009: 196).

Algunos mestizos aún no terminan de entender en qué momento "permitieron" la entrada de los indígenas a su ciudad. Las primeras olas de migrantes se consideraron como una forma hospitalaria de recibir a los expulsados y se pensaba que permanecerían en la ciudad poco tiempo, hasta que se resolvieran sus problemas políticos y religiosos, pero no fue así y ahora lamentan haberles "dejado quedarse".

Lejos de reducirse su número, las colonias indígenas van en aumento. En 2000, según datos municipales, en la cabecera había 22 barrios regulares, nueve colonias irregulares, 28 fraccionamientos, quince colonias indígenas regulares, once colonias indígenas irregulares y once predios invadidos. De acuerdo con Estrada (2009: 73), este mismo año la ciudad experimentó un crecimiento considerable en cuanto a colonias indígenas. Señala que eran un total de 72 y hace referencia a la situación jurídica de 65 de ellas. Menciona que 24 estaban regularizadas, 23 eran irregulares, nueve estaban en proceso de regularizaron y nueve no se encontraban registradas.

El fenómeno de la migración era previsible aunque no sus resultados. Paniagua (2005: 160) señala que se esperaba que los indios, guiados por los indigenistas, algún día abandonaran el campo para ser asimilados y reeducados por la ciudad, pero lo que se produjo fue una complejización de los discursos culturales que ya no puede definirse conceptualmente en términos de campo-ciudad o modernidad-tradición.

Los indígenas lograron convertirse en un grupo de poder que disputa a los mestizos el control de la ciudad, de modo que quien desee gobernar la población de San Cristóbal de Las Casas tiene que tomar en cuenta a los indígenas, quienes han formado diferentes asociaciones para proteger sus intereses (Román, 2005). Tenemos entonces que, como resultado de sus acciones a nivel individual y colectivo, los indígenas han construido opciones para sobrevivir y se han consolidado como un grupo de poder frente a quienes, por siglos, los miraban hacia abajo, los explotaban y los maltrataban. Esto, evidentemente, ha generado tensiones en la ciudad que han llegado incluso a la violencia y al intento de sacar a los indígenas.

Los mestizos ven ahora en ellos a un enemigo contra el que hay que luchar para no perder la tierra, las fuentes de empleo o los servicios. En este sentido, Paniagua (2005) señala que la disputa con los mestizos se dispara cuando empieza a darse la integración subordinada de las colonias a las actividades y servicios urbanos. A partir de los años ochenta los asentamientos aumentan, se estratifican y ceden el paso a las figuras del albañil, del chofer asalariado, del comerciante informal, del revendedor de artesanías o del

representante gremial. La imagen cultural inmediata de la que ahora se busca distinción está más retirada del cacique y sí muy cerca de los odiados *caxlanes.*

Otra visión del malestar de los mestizos por la llegada masiva de los indígenas se observa en las palabras de José Antonio Gutiérrez, quien argumenta que los coletos no son racistas; de ser así, no aceptarían a tantos indígenas en la ciudad.

> La ciudad de San Cristóbal ha llevado con paciencia, comprensión y dignidad el problema de la inmigración de indígenas; no ha protestado por los asentamientos que propician mayor gasto de agua potable, que producirán basura, problemas de seguridad pública. Los indígenas no han sido víctimas de discriminación, se les deja ir y estar donde quieran, a las escuelas y a la iglesia a todas partes, se les deja que se desenvuelvan normalmente. Si acaso se ha registrado alguna discriminación en estos rumbos, ha sido al revés; los discriminados han sido los mestizos. Cuando se les expulsó del barrio de San Felipe y se les destruyeron sus casas, como antes había sucedido en el famoso "pueblo del diálogo", San Andrés Larráinzar, donde fueron expulsados los mestizos, tal vez desde ese entonces San Andrés ya era santuario de insurrectos y racistas aborígenes. Sin olvidar que dicho municipio afronta un grave problema de alcoholismo (Gutiérrez, 1996: 71).

Se observa en los comentarios del periodista Gutiérrez el resentimiento social contra los que vinieron a "invadir" su ciudad, la idea del "racismo al revés", en donde los mestizos son los buenos, los que dan hospitalidad y educación a los indígenas, mientras que estos últimos son los "malos", los que producen basura, los delincuentes, los alcohólicos e, incluso ahora, los racistas. Además, le indigna que se diga que la ciudad es racista, porque, según señala, muchos indígenas corresponden mal a las facilidades que les otorga la ciudad. Según él, detrás de ellos hay "propiciadores del odio" y de la "lucha de clases". Señala que muchos han proferido infundios contra la ciudad, entre ellos el periodista Héctor Rivera, de la revista *Proceso,* quien en su artículo de enero de 1994 plantea lo siguiente:

> [...] San Cristóbal "una ciudad ofensa", "una población ofensa", "es una ciudad coleta y coleto quiere decir racista". [...] en San Cristóbal no hay indios, los hay en el suelo, en el atrio de la iglesia, en la plaza de Santo Domingo, vendiendo cosas; no viven en la ciudad, no podrían vivir ahí, porque es una ciudad muy, muy racista, tremendamente indignante para los indios y ofensiva.

Ante este comentario de Rivera (1994), Gutiérrez plantea lo siguiente:

> Si fuera una ciudad muy, muy racista, ¿qué elementos hay para afirmar que lo es? Mestizos e indígenas se han casado y se han integrado a las comunidades mestizas.

> Por ejemplo, pastores bilingües se han casado con mujeres mestizas. Si hubiera racismo, estos matrimonios no serían posibles. Si dicen que San Cristóbal es una ciudad indignante y ofensiva para los indios, ¿qué están haciendo más de quince mil indios aquí, viviendo en las colonias que ellos han formado en esta ciudad? Y, ¿por qué quieren venir más? Los coletos no somos racistas, somos hospitalarios (Gutiérrez, 1996: 75).

Otra versión de la indignación que suscita en determinados sectores la formación de las nuevas colonias indígenas en San Cristóbal la encontramos en una carta que en 1996 envió el ayuntamiento —encabezado por el presidente municipal Rolando Villafuerte Aguilar, Rafael Solórzano Penagos, síndico municipal y Jesús Orantes González, síndico suplente— a Juan Carlos Gómez Aranda, quien en esa época tenía el cargo de oficial mayor de gobierno y representante del gobierno del estado ante la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA). Reproduciré aquí parte del texto:

> Hemos vivido más de treinta meses de angustia, incertidumbre y temor. Éste ha sido un largo tiempo de espera. En todos estos días que se suceden en la historia de esta ciudad mártir, los sancristobalenses, un pueblo generoso, de profunda tradición en los anales culturales de México, con callado sufrimiento, espera ansiosamente el logro inmediato de la paz.
>
> Por todo lo anterior, señor licenciado, los que suscriben, miembros del honorable Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas, como legítimos representantes de los anhelos e inquietudes de la ciudadanía sancristobalense, se permiten hacer a usted las siguientes consideraciones:
>
> Desde el año de 1959 y más cerca en el tiempo desde 1974 hasta la fecha, esta ciudad ha recibido con los brazos abiertos a las oleadas de expulsados que se han venido a refugiar en este valle. Aquí con actitud fraterna, derivada de las profundas raíces históricas con los pueblos indígenas circunvecinos, se les ha brindado protección amplia y considerándolos como ciudadanos sancristobalenses, se les ha creado una infraestructura para que lleven una vida digna y decorosa.
>
> Este enorme crecimiento demográfico, no previsto en los planes de desarrollo urbano del municipio, ha traído consigo gravísimos problemas para la ciudadanía. Se han generado problemas de contaminación, de profunda degradación del entorno ecológico, elevados índices de delincuencia y de mendicidad, falta de empleos, de vivienda, de escuelas y, en los últimos tiempos, se ha generado un clima de profunda inseguridad y amenaza a la paz y tranquilidad de los ciudadanos en este municipio.
>
> Así con estas acciones los sancristobalenses, nobles, respetuosos, han visto desaparecer reservas ecológicas completas con el consiguiente daño a los mantos freáticos que surten de agua esta ciudad.

> Por lo anterior le pedimos que se reimplante el total Estado de derecho. No queremos legar a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos una ciudad del caos, de abuso impune, de la amenaza permanente. Queremos que a los sancristobalenses se nos conozca, se nos comprenda y se nos atienda.

En esta carta se advierten diversos discursos que representan a la mayoría de los coletos. Inician la carta señalando que es una ciudad "mártir", "un pueblo generoso", "noble", esto es, un pueblo que ha sufrido mucho a causa de los "otros", los indígenas, mientras que "ellos" han sido nobles. Desde esta perspectiva, los coletos se asumen como las víctimas del proceso. Después señalan que los que suscriben son los legítimos representantes de la ciudadanía y, entonces, la pregunta es: ¿quiénes son los ilegítimos? En este discurso dejan ver claramente que los ilegítimos son los indígenas, los invasores, los expulsados, los que están dañando esta ciudad legendaria.

Por otro lado, señalan que han recibido con los brazos abiertos a los indígenas. Sin embargo, si realmente fuera así, ¿a qué se debe la indignación y el discurso de que están invadiendo la ciudad? Comentan que "se les ha creado una infraestructura para que lleven una vida digna y decorosa". Si se recuerda, muchos de los primeros indígenas expulsados que llegaron a la ciudad vivían en casas de cartón y de nailon. ¿Dónde está la vida digna?

Y, como ha pasado en la mayoría de los discursos "coletos", se acusa de los problemas urbanos a los indígenas que llegaron: "ellos son los que causan basura, son los delincuentes, los que se terminan el agua, los sucios".

Puede observarse que los discursos señalan a los "otros" como los malos, de tal modo que incluso algunos coletos dicen: "puede que haya existido racismo, pero eso fue con nuestros antepasados, no somos nosotros". Esto también lo señala Cuauhtémoc López Sánchez en el prólogo al libro de Gutiérrez *Infundios contra San Cristóbal* (1996).

> San Cristóbal desde fines del siglo pasado ha estado inmerso en un intenso proceso migratorio que se acentuó en la década de los cincuenta. Sus antiguas familias, han emigrado; supongamos que ellos fueron responsables de la explotación del indígena —lo que tampoco es de reconocerse—, pero en todo caso ellos ya no están en Chiapas y, los que quedan de aquellas familias son los menos. [...] los coletos ya existían mucho antes de que se conceptualizara el racismo y el apartheid y sus orígenes son totalmente distintos a éstos. Por tanto el profesor Gutiérrez y los sancristobalenses en general no podemos aceptar que se le dé al apelativo "coleto" un sentido peyorativo y menos racista (Gutiérrez, 1996: 14).

La antigua Ciudad Real se transformó radicalmente y pasó de ser una ciudad con poca población indígena a una ciudad donde los indígenas viven, trabajan y además controlan dos de los sectores claves en la economía de la ciudad: el abastecimiento de productos agrícolas y el transporte. Cabe aclarar, sin embargo, que los indígenas no sólo se dedican

a estas dos actividades, sino que ejercen diferentes oficios, como albañilería, carpintería, servicios turísticos, servicios públicos o economía informal, además de que también hay indígenas profesionistas, políticos y empresarios.

La migración masiva de indígenas y el hacer de la ciudad su casa ha implicado un fuerte impacto en sus relaciones con los mestizos, en un lugar donde los conflictos sociales derivados de los estereotipos que los mestizos se han formado respecto de los indígenas ha sido la principal causa de prácticas racistas, algunas de manera abierta y franca y, otras, sobre todo después del movimiento de 1994, invisibles o disimuladas.

Los espacios de reproducción del racismo. Entre lo público y lo privado

En este apartado se expone una digresión conceptual de los espacios del racismo, para lo que retomamos en parte el texto de Wieviorka *El espacio del racismo* (1992). Los espacios de reproducción del racismo son variados y pueden ser públicos, como la Iglesia, los medios de comunicación, el Estado, el mercado o la escuela, o privados como la familia, cuyo espacio físico está representado por los hogares. La presente investigación, como ya se señaló con anterioridad, se centra en dos ámbitos: la unidad doméstica, como espacio privado, y el mercado José Castillo Tielemans, como espacio público.

Iniciaremos haciendo una reflexión en torno a lo que implican tanto el espacio público como el privado, su conceptualización, su relación con el proceso de identidad y las prácticas sociales de los actores en dichos espacios.

En algunos casos, lo público y lo privado aparecen como elementos contrapuestos a partir de los que se pretende entender la complejidad de la ciudad. Rossi (1966) afirma que el contraste entre lo particular y lo universal, entre lo individual y lo colectivo, es uno de los puntos principales desde los cuales se estudian las relaciones entre la esfera pública y la privada. Más allá de su aparente contraposición se establecen una serie de relaciones, composiciones, complementariedades y subdivisiones entre el uno y el otro que es necesario entender para percibir la relación sistémica de lo que realmente es el espacio de las relaciones sociales.

Los diferentes espacios son el resultado de la práctica ancestral de usos específicos ejercidos sobre un territorio determinado y corresponden a una organización espacial relacionada con un conjunto de costumbres sociales, mentales y técnicas que con el devenir del tiempo han producido formas características en las cuales se puede reconocer a un grupo de tal manera que es posible diferenciarlo de otros (Ayús, 2007: 83). El espacio es, pues, el producto de la cultura del grupo que lo moldea y lo habita; en este caso, el mercado es el producto cultural que analizaremos como espacio público.

Un espacio público es un orden de interacciones y de encuentros y presupone, por tanto, una reciprocidad. Hablar de espacios públicos implica afrontar el tema desde el espacio como marco de reproducción y apropiación de los sujetos que lo viven y

sobreviven, y de lo público como forma de interacción basada en lo fragmentario, lo superficial y lo visible.

Desde una visión histórica, se reconoce a Aristóteles como el creador del concepto de espacio público, quien lo concibió como ese espacio vital y humanizante donde la sociedad se reunía para compartir sus opiniones, evaluar propuestas y tomar la mejor decisión; se vislumbraba así un espacio público político (Padua, 1992: 159).

El concepto de espacio público ha evolucionado hasta convertirse hoy en una expresión común. Es visto como un espacio de comunicación basado en formas de adaptación y cooperación, así como de accesibilidad universal. Para Joseph (1999), es el espacio donde se desarrolla una faceta de lo social que hace posible observarnos a nosotros mismos como sociedad y cultura, donde los sujetos interactúan entre sí. Arendth (2002) y Habermas (2005) plantean dos elementos importantes para el análisis de los espacios: como lugares de acción y como lugares de comunicación.

Habermas (2005) plantea que el espacio público se presenta como un espacio compartido, transitado, en el que se llevan a cabo relaciones espontáneas, fluidas, fragmentadas y, sin embargo, generadas a partir de códigos y sistemas de interacción pactados sobre la emergencia de las situaciones a las que el individuo sobrevive gracias a los saberes prácticos aprendidos a lo largo de su devenir como usuario. En cuanto al uso, el espacio público es el escenario de la interacción cotidiana, cumple funciones materiales y tangibles, y es el soporte físico de las actividades cuyo fin es satisfacer necesidades colectivas que trascienden los límites de los intereses individuales.

El espacio público tiene, además, dimensiones sociales, culturales y políticas. Es un lugar de identificación, de manifestaciones, de contacto entre la gente, de vida urbana y de expresión comunitaria. En este sentido, claramente el mercado Castillo Tielemans es un espacio público dado que en él se presentan relaciones de intercambio comercial y de amistad, además de que, en contraste, se dan fricciones, diferencias y, en muchos casos, una casi nula socialización.

En este sentido, el espacio público se podrá evaluar sobre todo por la intensidad y la calidad de las relaciones sociales que facilita, por su capacidad de acoger y mezclar distintos grupos y comportamientos, y por su capacidad de estimular la identificación simbólica, la expresión y la integración cultural.

En la actualidad el espacio público tiene un carácter polifacético que incluye desde las paradas de transporte público, donde la socialización es aparentemente simple, hasta los escenarios que Marc Augé (1994) define como los lugares de identidad, de relación y de historia. Los lugares de identidad, señala, lo son en el sentido de que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él. Son lugares de relación en el sentido de que cierto número de individuos, siempre los mismos, puede entender en él la relación que vincula a uno con los otros. Por otro lado, menciona que en los lugares de historia sus ocupantes pueden encontrar los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos; el signo de una afiliación.

Por tanto, el espacio público está lleno de memorias, de significados y de actividades que trascienden y, por ello, lejos de entenderse como un lugar propiedad del Estado, debe entenderse como la complejidad de acciones y prácticas sociales que se desarrollan en él. El espacio público es, entonces, aquel que confiere identidad al territorio como parte de la memoria colectiva.

Para Delgado (1992), los espacios públicos son lugares de paso donde caminan innumerables actores, en los que debe prestarse especial atención a los recorridos de los sujetos por determinados lugares y no debe ponerse el foco de atención en qué efectos produce ese lugar en los sujetos, sino en cómo esos sujetos utilizan los espacios. En tanto, Lefebvre (1971) señala que la apropiación del espacio es entendida como lo que se pone al servicio de las necesidades humanas, distinguiendo esa idea de la propiedad o espacio privado.

En el espacio público, señala Ayús (2007: 86), la territorialización viene dada ante todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito de cuál es su territorio y cuáles son sus límites, a partir del espacio personal e informal que acompaña a todo individuo. En el mercado público los espacios están dados y cada vendedor tiene claramente definidos sus límites, pero actualmente la presencia de vendedores ambulantes ha permitido la fractura de estos límites.

Por otro lado, un aspecto que resalta en los espacios públicos es el de la interacción. El mercado es el espacio por excelencia en donde se presentan distintas interacciones: comprador-comprador, vendedor-vendedor, comprador-vendedor; interacciones que pueden ser de cooperación o de conflicto. El espacio público es el lugar donde cualquier persona tiene derecho a circular, en oposición a los espacios privados, donde el paso es restringido, generalmente por criterios de propiedad privada. Asimismo, en el espacio público la socialización se da entre diversos grupos, en tanto que en el espacio privado se produce entre personas que tienen procesos en común.

Existen también espacios de propiedad privada pero de uso público, como los centros comerciales, que son espacios privados con apariencia de espacio público. En el contexto en el que se realiza esta investigación —el mercado José Castillo Tielemans— se encuentran tiendas de uso público pero de propiedad privada, como las farmacias Esquivar, tiendas departamentales como Coppel y Electra, tiendas de ropa como Milano o Soriana, y de telas como Parisina y Telas de México.

Por otro lado, el espacio privado es considerado como el lugar en el que los individuos desarrollan actividades no trascendentales para el devenir de la colectividad y como el espacio en donde se llevan a cabo prácticas relacionadas con la intimidad. Es el espacio de la vida en cada casa, de la reproducción económica, ideológica y social, y tiene como referente principal el hogar.

De acuerdo con Monnet (1996: 11), se puede distinguir entre lo privado como ámbito de interés individual —intimidad física, preocupaciones económicas—, en oposición a la esfera de interés común de los espacios públicos. A partir de aquí pueden señalarse

algunas de las dicotomías entre lo público y lo privado: lo doméstico *versus* lo laboral, lo familiar *versus* lo social, el mercado *versus* los hogares.

El espacio privado se define no sólo como aquel sobre el cual ejercen dominio, mediante su propiedad, un grupo o una persona determinados, sino como una espacialidad que tiene características diferentes y que está compuesta, en primer lugar, por el espacio individual que proporciona la intimidad y cuyo acceso es limitado, como la vivienda en su más estrecha acepción: el techo.

El espacio, en cuanto se considera privado, de acuerdo con Pintos (1990), genera dos sistemas distintos de relaciones sociales. Un primer sistema vendrá definido por el establecimiento de un territorio que alguien puede reclamar como propio en función de una legislación sobre la propiedad; este sistema de relaciones sociales es uno de los más antiguos y permanentes en la historia de las sociedades humanas. Un segundo sistema vendría definido por las relaciones que se establecen en el uso de ese espacio y, en principio, por el uso más primario, el de vivir, que se expresa en los diversos tipos de casa.

En este proceso analizamos principalmente las relaciones que se establecen en los espacios privados, las formas de reproducción del racismo en el espacio íntimo y las formas como los miembros de la familia se apropian de ellos.

Después de un análisis breve sobre los espacios públicos y privados se analiza el espacio público como escenario del racismo, fundamentalmente en el mercado público de San Cristóbal de Las Casas. Más adelante veremos la apropiación de los espacios privados en sus formas más cotidianas: los hogares o unidades domésticas.

El mercado como espacio público

El mercado es un espacio en el que se reproducen diversas prácticas racistas. Un espacio de intercambio en el que la familia vive y convive alrededor de la compra y venta de mercancías, en un contexto en el que se llevan a cabo múltiples relaciones sociales tanto de amistad, de compadrazgo y familiares, como de conflictos; un espacio de diversas posturas identitarias. El mercado tiene relación directa con la ciudad y presenta una diversidad de significados y formas de vida.

El mercado es un espacio público formado por grupos e individuos heterogéneos e interdependientes unidos por un fin común: el comercio. Asimismo, constituye una realidad y una categoría empírica eje en torno a la cual se articula una gran parte de la compleja diversidad social de la actividad humana. En esta investigación nos centraremos específicamente en el mercado público José Castillo Tielemans de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, conocido actualmente como el mercado tradicional. Por tanto, definiremos las prácticas de los actores sociales sobre el otro y sobre el sí mismo en este ámbito público, así como las formas en que las familias reproducen las prácticas y los discursos racistas.

El mercado es una organización espacial de la sociedad y las múltiples redes de intercambio moldean su supervivencia conjunta. Para poder explicar el mercado como espacio público comenzaremos por explicar el contexto en el que se desarrolla, además de conocer cómo se ha entendido el concepto mismo de mercado.

El origen del mercado se remonta a la época en la que el hombre primitivo llegó a darse cuenta de que podía poseer cosas que él no producía, por lo que comenzó el cambio o trueque. El mercado existió en los pueblos o tribus más antiguos que poblaron la tierra y, a medida que fue evolucionando, dicha organización desarrolló el comercio, de tal modo que el hombre pudiera satisfacer sus necesidades más elementales, luego las secundarias y posteriormente las superfluas.

Al investigar la definición de mercado y evaluar cómo se utiliza el término en el lenguaje cotidiano, es posible señalar que este concepto describe el ámbito, ya sea físico o virtual, en el cual se generan las condiciones necesarias para intercambiar bienes o servicios. También puede entenderse como la organización o la entidad que permite a los vendedores y compradores establecer un vínculo comercial con el fin de realizar operaciones de diversa índole, acuerdos o intercambios.

Siguiendo con las definiciones de mercado, Ayús (2007: 87) señala que se trata de una estructura operante en cualquier sociedad que amalgama las dimensiones cultural y económica y, como sistema de significación, construye su propio sentido inmanente. Al mismo tiempo, manifiesta el sentido de la estructura socioeconómica y simbólica de la sociedad que la compone.

El mercado es un término polisémico, y en este sentido Ayús argumenta que:

> [...] para el hombre inserto en lo cotidiano, el mercado se registra en su lenguaje ordinario como un espacio al que va a realizar determinadas acciones que tienen que ver con parte de su reproducción fisiológica, es decir comprar (o vender) los bienes necesarios para sus operaciones básicas (alimentación, vestido, vivienda). Para el productor, el mercado aparece como la institución formal en la cual se realiza (vende o comercializa) la mercancía que produce (Ayús, 2007: 88).

Si bien se observa la diversidad de sentidos que tiene el concepto de mercado para cada individuo, hay un común denominador, dado que no todo lo que acontece en él es de índole económica porque, aun siendo por excelencia el espacio de compra y venta, también lo es de intercambio, de interacción social y de producción simbólica. El mercado es un espacio de comunicación y de significado; un escenario de socialización, de sentido de pertenencia, un lugar donde se refuerzan las identidades y, en el caso específico de esta investigación, un espacio en el que se dan las prácticas racistas más latentes. Como señala Ayús (2007), el mercado es un pretexto para registrar y documentar los usos del lenguaje en contextos populares, así como su realidad fundamental, la interacción verbal, para advertir formas de reproducción del racismo en la vida cotidiana.

Los mercados en San Cristóbal de Las Casas

Entrando al contexto específico de esta investigación puede señalarse que los habitantes de la ciudad cuentan con una larga historia de comerciantes; iban de pueblo en pueblo llevando su mercancía, primero de manera informal, estableciéndose en lugares donde hubiese una feria o, simplemente, en los llamados días de mercado, que siguen realizándose en muchas comunidades cercanas a la ciudad. Poco a poco, los comerciantes se instalaron definitivamente como vendedores en la ciudad y de esta forma se fue creando el mercado permanente en Jovel.

El primer mercado formal en la antigua Ciudad Real se llamó Mercado de los 24 Caxones. Basándonos en los datos presentados por Manuel Burguete Estrada en un folleto titulado *Los mercados de San Cristóbal* (1998) y en una entrevista realizada al mismo autor, así como en datos obtenidos en el Archivo Histórico Municipal de San Cristóbal de Las Casas, se describe a continuación la historia de los mercados en la ciudad.

Los antecedentes sobre el primer mercado de San Cristóbal, la orgullosa Ciudad Real de la época colonial, se encuentran en un plano de finales del siglo XVIII. Este plano, que representa sin lugar a dudas el punto de partida y los trazos genéricos de la ciudad, fue levantado por órdenes del alcalde Cristóbal Díaz Ortiz de Avilés.[124] El Mercado de los 24 Caxones era el emporio del comercio local a finales del siglo XVIII. El mercado como tal, o la venta de productos, se llevaba a cabo alrededor de los caxones, al aire libre, y las carnicerías estaban en casas particulares del centro cercanas a ellos. Esas 24 tiendas y el tianguis contiguo eran suficientes para el comercio de aquellos años porque la población era escasa y era reducido el volumen de los negocios.

En los días de mercado se encontraba una gran variedad de productos que los indígenas de diferentes comunidades del estado traían para su venta. Actualmente, muchos indígenas aún acuden a vender sus productos a los diferentes mercados de la ciudad, principalmente los sábados.

> En un día de mercado se expendían los famosos petates tejidos por los tzeltales de Yajalón, los metates de Chamula y Tenejapa, las mantas conocidas como enaguas azules, los rebozos de algodón, las vistosas mantas de Santa María de Comitán, los primorosos bordados de Chiapa de Corzo; la sal de Ixtapa y de Zinacantán, las frutas exóticas de San Lucas, Acala y Chiapilla; las hortalizas, cal, leña carbón, canastos, guitarras, arpas, violines, redes de pitas, sombreros de palma, chamarras, cotones, chujes de lana, gamuzas, hierbas medicinales que cargaban los indígenas desde sus caseríos (Burguete, 1998).

[124] Datos obtenidos del Archivo Histórico Municipal, 1780, Acta de inauguración de trabajos de la plaza del mercado. Expediente 69, 17 fojas.

La vida cotidiana de los mercados ha implicado intercambios culturales y relaciones de compra y venta de productos; las formas de relacionarse en el contexto de los espacios públicos representan parte fundamental de la identidad de la ciudad. En el Mercado de los 24 Caxones, los señores se paseaban y hacían sus compras seguidos de sus esclavos o de sus sirvientes.

A cierta distancia de los 24 Caxones estaban los mesones, o sea, el equivalente de las modernas cocinas económicas. Esos mesones se encontraban en lo que hoy es la calle Guadalupe Victoria, que entonces se llamaba calle del Mesón. En esos lugares se daba hospedaje y alimentación a los arrieros que traían mercancías a Ciudad Real. Por una módica cantidad, los viajeros comían y bebían vinos o mistelas, así como un licor que se denominaba *chinguirito*. Este brebaje era consumido principalmente por mestizos, negros, mulatos e indios (Burguete, 1998).

El día 4 de junio de 1889, en sesión de cabildo se resolvió destruir dicho mercado. Se transcribe textualmente el documento del Archivo Municipal en el que el presidente municipal, el síndico y los regidores de entonces dictaminan:

1) Se autoriza al presidente de este Ayuntamiento para que obrando de acuerdo con el Gobierno del Estado, mande a "botar" los caxones de la plaza, indemnizando a los dueños de ellos con lotes equivalentes en el sitio de San Francisco a donde se trasladará el mercado y construirán los interesados los nuevos caxones bajo el modelo que se les presentará.
2) Se autoriza ampliamente al mismo Presidente para procurar, a la mayor brevedad posible, por la construcción del mercado, Cabildo y Jardín de que se ha hecho referencia.
3) Se faculta ampliamente al mismo Presidente para poder vender, hipotecar, permutar o enajenar de cualquier modo esta casa que es el Palacio Municipal, el sitio de la Plazuela de la Encarnación y parte del de la cárcel, para poder llevar a cabo la construcción de dicho mercado, cabildo y jardín, y,
4) Se autoriza ampliamente al Síndico, Lic. Braulio Coello, para gestionar en la vía que corresponde el mejor derecho que el ayuntamiento tenga en el fondo en que están situados los caxones mercantiles de esta ciudad, siendo los gastos que se originen a cargo del erario municipal.[125]

De acuerdo con esta disposición del cabildo coleto, el presidente municipal mandó tirar los caxones sin apelación alguna, por lo que antes de finalizar el siglo XIX este mercado pasaba a la historia. Cabe notar que los locatarios no aceptaron los espacios ofrecidos en la plazuela de San Francisco y en los terrenos aledaños al convento de San Antonio, por

[125] Datos obtenidos del Archivo Histórico Municipal, 1889. Secretaría Municipal. Expediente 7, núm. fojas 8.

lo que, al resistirse los comerciantes a salir del centro de la ciudad, el alcalde de esa época mandó incendiar los caxones.

Los locatarios y propietarios no aceptaron la indemnización y se sintieron engañados por el gobernador Manuel Carrascosa, por lo que se acomodaron en los portales del sur y del oriente de la plaza, mientras que los pequeños comerciantes se instalaron a la intemperie y colocaron sus mercancías en las banquetas que rodeaban la catedral y la iglesia de San Nicolás, así como en el edificio que ahora ocupa el Banco Santander.

El asunto del mercado de los 24 Caxones provocó serios problemas financieros en Ciudad Real. En los inicios del siglo XX, los coletos seguían sin mercado, hasta que finalmente el gobierno del estado otorgó al municipio un préstamo de dos mil quinientos pesos para construir un nuevo mercado. El lugar fue el terreno contiguo al ex convento de San Antonio, que llegaba hasta donde ahora se encuentra la iglesia de Santa Lucía (Burguete, 1998).

De acuerdo con Burguete (1998), el obispo Orozco se negó a que fueran utilizados estos terrenos para la construcción del mercado, por lo que se decidió que se construyera un mercado provisional en el patio trasero del palacio municipal. La obra fue inaugurada por el entonces gobernador de Chiapas, Ramón Rabasa, el 15 de septiembre de 1910, como parte de los festejos conmemorativos del primer centenario de la Independencia de México.

La idea original fue la de un mercado provisional y de ahí el nombre, pero el mercado funcionó durante más de treinta años, de 1910 hasta 1946. En ese entonces se llenó de vendedores ambulantes, quienes hicieron galeras de madera al costado de la catedral. El tianguis de los indígenas era muy animado ya que los políticos de esos años, para inventar impuestos, habían "desenterrado" un decreto real del rey Felipe II de España, que entre 1572 y 1586 ordenaba a los indígenas de los pueblos circunvecinos que vivieran a cinco leguas de la ciudad, que los jueves de cada semana acudieran a vender sus productos y que, si no tenían, debían conseguirlos.

Al mercado provisional llegaban vendedores de muchos lugares del estado, de modo que se podía encontrar una gran variedad de productos, además de que el comercio era muy fructífero con los habitantes de tierra caliente. Mientras ellos traían productos al valle de Jovel, de igual forma se llevaban otros a sus tierras, como el pan coleto, las velas de sebo y de parafina, posh, candiles y embudos, pólvora y cohetes, toritos de petate, telas, colorantes, material de ferretería, cartuchos, objetos de piel curtida o zapatos. Cabe señalar que los indígenas no se quedaban en San Cristóbal, sino que vendían sus productos y al caer la noche regresaban a sus parajes y comunidades.

> Al iniciarse la década de los años cuarenta, la situación del mercado provisional se hizo insostenible, crecía la población y el mercado ya no cabía en el centro histórico. Se derrumbó el techo del centro de abastos que estaba a espaldas del palacio municipal, el ambulantaje había invadido las banquetas de la escuela pre vocacional, que se encontraba en lo que ahora es la plaza de la paz. La suciedad y el ruido eran

> insoportables pese a que no existían muchos automóviles. Las autoridades educativas interpusieron una queja con el gobernador para que pusiera remedio a la situación del mercado.[126]

El primero de diciembre de 1944 tomó posesión del gobierno de Chiapas Juan M. Esponda. Su primera visita a San Cristóbal fue el 31 de marzo de 1945 y en ella dispuso la repavimentación del parque central y la construcción de tres mercados: uno en la Merced, otro en la plazuela del Cerrillo y el tercero en lo que se conocía como parque de Las Casas —actualmente parque Fray Bartolomé, a un costado de la iglesia de San Francisco—.

El gobernador poco tiempo después retiró la propuesta y sólo ofreció la construcción de un mercado en los terrenos del antiguo convento de San Antonio. De esta forma, en 1945 inició la construcción del mercado de San Francisco, que se inauguró en 1946. A partir del 2 de noviembre de ese año, los locatarios se trasladaron a este nuevo espacio, de modo que el mercado provisional del patio trasero del palacio municipal dejó de existir oficialmente. Algunas tiendas del exterior se quedaron durante mucho tiempo más, hasta que fueron derrumbadas en los años setenta para proceder a la construcción del actual Parque de los Héroes, conocido también como Parque de los Arcos.

En 1947, el presidente municipal Adolfo C. López mandó cerrar el mercado de San Francisco y realizó gestiones para construir otro en la plazuela de la Merced, pero los locatarios no aceptaron este mandato y los conflictos fueron tan fuertes que tuvo que intervenir Rafael García, oficial mayor de la Confederación de Trabajadores de México para arreglar las diferencias. Por falta de recursos, la obra del nuevo mercado en la plazuela de la Merced se detuvo algún tiempo.

> En la sesión de Cabildo del 9 de abril de 1949, el H. Ayuntamiento que encabezaba el C. Adolfo C. López, toma medidas radicales y decide terminar la construcción del mercado de la Merced, su ayuntamiento en pleno lo apoya. Para ello pidió a su cabildo que le autorice formalizar con la banca privada un préstamo por $18,000.00; para salir de esta deuda con el banco decidió pedir prestado a seis empresarios de la ciudad (Burguete, 1998).

Con dicho préstamo se terminó el mercado de la Merced, el cual se llamó Miguel Alemán Valdés. El mercado era amplio, con gradas y buena ventilación, pero no tenía suficiente agua y los baños eran escasos para la numerosa población de comerciantes y compradores que acudían a dicho mercado.

Al principio el mercado se observaba vacío y, para llenarlo, el presidente municipal Adolfo López obligó a los locatarios del mercado de San Francisco a pasarse al nuevo mercado. Éstos se resistieron, por lo que el presidente municipal, mediante un acuerdo de

[126] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

cabildo, compró varios camiones llenos de piedras e hizo que las dispersaran en la parte poniente del mercado; después entró la fuerza pública a golpear a los que se resistieron al traslado. De esta manera, todos los locatarios se trasladaron al mercado de la Merced. Este mercado, al igual que otros, contaba con cocinas económicas, venta de frutas, verduras, tamales, carnicerías, y venta de quesos, sal y otros productos, pero, así como existían muchos comerciantes, también se generaban mucha basura y problemas de higiene.

> El grave problema del mercado era que la calle llamada de la Palma no estaba pavimentada y a cada momento se derrumbaba. Era un lodazal, los chamulas y zinacantecos, sin faltar los huixtecos, chancuqueros, chanaleros y tenejapanecos, para no pagar el uso de baños convirtieron en letrinas públicas los terrenos del viejo cuartel de la Merced. La peste era insoportable en días de mucho calor. Con el tiempo, don Jesús G. Ruiz Blanco, presidente municipal de 1962 a 1964, mandó a construir un muro en el lado sur del mercado, hizo pequeños puestos y puso cemento al espacio vacío. De todos modos los chamulas continuaron haciendo sus necesidades de "aguilita" y limpiándose con las hojas de vinagrera que crecía por el rumbo del mercado y del cerro.[127]

El mercado de la Merced funcionó alrededor de veinte años, hasta que en abril de 1970 fue demolido para construir en ese lugar el parque José Castillo Tielemans. Los locatarios, entonces, fueron trasladados al parque Fray Bartolomé, donde permanecieron hasta que se construyó el mercado José Castillo Tielemans en el barrio del Cerrillo, edificio en el que fueron reubicados. En cuanto al espacio que ocupaba el mercado de San Francisco, éste todavía se encuentra en uso, dado que hoy en día ahí se encuentra el mercado de dulces y artesanías de la ciudad.

Años después, y por las necesidades de la población, se habilita un nuevo mercado, conocido como el mercadito de San Ramón, construido en 1976 por el entonces gobernador del estado Manuel Velasco Suárez, con el sano deseo de que los indígenas vendieran en ese rumbo de la ciudad sus productos agrícolas. Lleva ese nombre por el barrio en el que se encuentra ubicado.

Desde su construcción y hasta la fecha, este mercado está prácticamente desocupado ya que se inunda en época de lluvia y no tiene buena comunicación. Se han hecho varios intentos para darle vida, pero muy pocos vendedores han instalado puestos y no resulta atractivo para la población coleta, por lo que se ha convertido en un pequeño espacio de compra-venta y no tiene la afluencia de un mercado de abastos.

Otro mercado de la ciudad es el mercado de Los Altos —Mercaltos—, que está ubicado en la calle Prolongación Insurgentes, en el barrio de María Auxiliadora. Se trata de un mercado de iniciativa privada, proyecto que comenzó durante la administración municipal

[127] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

de Carlos Rodríguez Morales (1989-1991). Fue inaugurado el 13 de noviembre de 1994 por el entonces gobernador de Chiapas Javier López Moreno. Al principio se denominó Mercado Regional de Los Altos, S.A. de C.V., pero con el paso de los años ha pasado a ser conocido como Mercaltos.

Este proyecto fue financiado con recursos de la iniciativa privada y con préstamos bancarios. La construcción es amplia, bien ventilada, cómoda y ofrece todos los servicios, pero está ocupado apenas en un 30%; aun así, continúa funcionando hasta la fecha. En los últimos años ha cobrado nueva vida al instalarse vendedores en los corredores y en las aceras de los locales fijos, pero en su interior el mercado sigue poco ocupado.

Tras erigirse Mercaltos, en 1998 se construyó Merposur —Mercado Popular del Sur—, que se ubica justo frente al primero, sobre la misma calle Prolongación Insurgentes. El alcalde de San Cristóbal en ese entonces, Rolando Villafuerte Aguilar, a través de un diálogo con los indígenas que estaban instalados en el llamado Terraplén, en la Colonia 14 de Septiembre, al oriente del mercado Castillo Tielemans, logró que estos comerciantes se trasladaran ahí en un marco de tranquilidad y de pleno respeto a los derechos humanos.

Con el paso del tiempo, el mercado José Castillo Tielemans se hizo insuficiente para alojar a los comerciantes, por lo que se construyó un mercadito más en un lugar destinado en principio a estacionamiento, y que ahora es llamado Mercadito Dos. Además, se invadieron las calles situadas al sur y al poniente del mercado. Tras ser desocupado el terraplén por los comerciantes, éste quedo vacío muchos años y en él actualmente se encuentra una capilla dedicada a San Judas Tadeo.

En relación con el tema de la invasión del terraplén, José Luis, un vendedor del mercado Castillo Tielemans, señala:

> Insoportable era la situación que prevalecía en el terraplén. Todos los conflictos que se suscitaban entre los católicos y los evangelistas en Chamula y algunos parajes de Chenalhó, por fuerza se reflejaban en la zona del terraplén. Líderes indígenas como Domingo López Ángel sembraban el odio y la división entre los indígenas. Domingo se atrevió a pedir treinta hectáreas para hacer, según él, un mercado autónomo indígena, o sea ¡un pueblo indígena autónomo dentro del mercado! ¿Puede creer eso? Un pueblo indígena en la misma ciudad de San Cristóbal, ¡qué abuso![128]

Es de resaltar el asombro de José Luis al señalar el abuso de los indígenas por su pretensión de tener su propio mercado y cómo menciona, de nuevo, que la culpa de los problemas es de los indígenas.

La demanda de creación de un mercado indígena fue presentada en un oficio dirigido al presidente municipal Rolando Villafuerte, firmada por Domingo López Ángel, representante del CRIACH, en la que señala, entre otras cosas:

[128] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

> Y para tener un mercado de a de veras necesitamos lugar para todos los que quieran vender ahorita y mañana y pasado mañana. Y lugar para los servicios y limpieza y organización y necesitamos autoridad que haga cumplir la ley y que proteja al chico del grande y lugar para bodegas y para estacionamiento y para un hotel para los que vienen de lejos a comprar y a vender muchas cosas. Yo he estudiado mucho los mercados de nuestros antepasados cuando eran grandes y ellos eran ricos con sus mercados. Por eso lo primero es que busquemos juntos un terreno nuevo, porque en el de San Ramón no se puede, y yo lo comprendo, pero en el de Mercaltos vamos a estar peor que ahorita porque con 17 000 metros no tenemos ni para empezar (López, 1997).

Al iniciar la gestión de Rolando Villafuerte en el ayuntamiento municipal, algunos colonos de la Unidad habitacional 14 de Septiembre reclamaron que había llegado el momento de desalojar el terraplén. Los colonos se molestaron porque no se les dio una respuesta inmediata, de modo que procedieron a realizar bloqueos de calles y plantones. Los colonos accedieron al diálogo, con el entendimiento de que sólo ofreciendo alternativas a los vendedores indígenas éstos podrían abandonar pacíficamente el terraplén.

El presidente municipal adquirió el compromiso con los colonos de encontrar una solución justa al problema, por lo que comenzaron las gestiones para la construcción de un nuevo mercado, hasta que el 10 de julio de 1997, en sesión extraordinaria de cabildo, se aprobó el levantamiento del centro de abastos mencionado, el Mercado Popular del Sur.

En octubre de 1997 se aprobó el presupuesto para esta construcción y, antes de iniciar las obras, el secretario de Desarrollo Económico solicitó el padrón de los comerciantes que se beneficiarían, además de un convenio firmado por el ayuntamiento y los vendedores, en el que estos últimos aceptaban ser reubicados en el nuevo mercado.

Su primera piedra se colocó el 14 de enero de 1998. El proyecto contempló 124 locales, tres naves, espacios para cocinas, 8000 metros de tianguis, espacio para las carretillas y 2400 metros para maniobras de carga y descarga. Al concluir la obra, comenzaron las negociaciones para el traslado y, de este modo, el 17 de octubre de 1998 se trasladaron pacíficamente los vendedores del terraplén a Merposur. Actualmente es el segundo mercado en importancia de la ciudad.

Otro mercado de la ciudad, el de más reciente creación, se encuentra en la zona norte y recibe el nombre de mercado Chiapas Solidario. Fue erigido durante el gobierno de Juan Sabines Guerrero, en 2011. Desde antes de su construcción, este mercado suscitó una serie de conflictos.

Los indígenas que habitan en la zona norte de la ciudad solicitaron al gobernador del estado la creación de un nuevo mercado, dado que en el tradicional ya no tenían posibilidad de adquirir espacios para la venta de sus productos. Por tanto, se ubicaban como vendedores ambulantes, lo que ocasionaba problemas con los propietarios de puestos fijos, quienes solicitaban constantemente a las autoridades que los desalojaran pretextando que les quitaban ventas.

Por lo anterior, el gobernador decidió que ya no se otorgaría el mercado a los habitantes de la zona norte, sino que se trasladarían allá los locatarios del mercado Castillo Tielemans. Ambas partes se inconformaron: los primeros argumentaron que ellos habían solicitado el mercado y que no era justo que se otorgara a personas que no hicieron ninguna gestión; los segundos señalaban que nadie había pedido que los trasladarán a un nuevo mercado y que no se irían de donde estaban, amén de que los locales del nuevo mercado eran insuficientes para la cantidad de vendedores del mercado tradicional.

> Nadie le pidió a las autoridades que nos llevaran al mercado del norte. Nosotros vamos a defender nuestro mercado porque aquí es nuestra casa, es donde hemos estado por muchos años y ahora nos quieren sacar porque dicen que en este espacio lo van a utilizar para poner una de esas tiendas grandes y no lo vamos a permitir. Por eso estamos luchando. Yo vi el plano que tienen en la presidencia municipal, ya lo tienen todo listo para la tienda. Por eso nos quieren sacar, y lo peor es que ni siquiera nos ofrecen garantías para llevarnos al nuevo mercado, se están repartiendo los puestos como quieren y mucha gente va a quedar sin puesto.[129]

En un documento que dirigieron a diversas organizaciones civiles, los comerciantes del mercado tradicional, quienes firmaron como adherentes a la Otra Campaña, externaron su rechazo total al traslado de los locatarios al mercado del norte.

> Como comerciantes adherentes a la Otra Campaña nos decidimos a RESISTIR al traslado de nuestro puesto al nuevo mercado de la zona norte. Sabemos que hay locatarios que ya se fueron al nuevo mercado a recibir sus puestos y esto lo respetamos. Pero también queremos el respeto de todas y todos las y los comerciantes que quieren seguir en el mercado José Castillo Tielemans.

El periódico *La Jornada* también publicó un artículo señalando las versiones del posible desalojo del mercado Castillo Tielemans:

> No se sabe bien qué va a ocurrir con el mercado José Castillo Tielemans. Unos dicen que la municipalidad tiene vendido el terreno a la empresa Soriana, y otros que van a poner un parque (turístico). Nosotros no queremos ni la empresa ni el parque. Tampoco el mercado de la zona norte, porque es otro sitio y otro trabajo.
> Según informaciones periodísticas, el gobierno municipal pretende sacar a la fuerza a los comerciantes. Dicen los funcionarios que no tenemos derecho a hablar porque no somos ciudadanos de San Cristóbal, y esto no es cierto. Además, como dice la

[129] Entrevista a Narciso, líder indígena de la organización Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional de Chiapas (ALMETRACH), octubre de 2011.

> Constitución Política, todos tenemos derecho a manifestarnos y vamos a defender nuestro centro de trabajo, porque es nuestra vida (Bellinghausen, 2010).

Por lo anterior, el mercado de la zona norte Chiapas Solidario ha sido escenario de fuertes disputas entre líderes, políticos y funcionarios estatales. Pero, además de estos problemas, el mercado ha sido inaugurado tres veces: la primera el 8 de octubre de 2011, por los titulares de las secretarías estatales de Desarrollo Social y de Economía, Samuel Toledo y Claudia Trujillo respectivamente, por la presidenta de la ciudad Cecilia Flores y por el entonces administrador de la central de abastos Francisco Martínez Pedrero. Este último fue expulsado del mercado por un grupo de choque con el argumento de que había hecho una mala distribución de los locales y, por ello, no lo querían como administrador.

Al día siguiente de esta primera inauguración, el 9 de octubre, el mercado fue tomado por cientos de indígenas afiliados a quince organizaciones sociales, inconformes por el reparto de bodegas y otros espacios.

El mercado cuenta con más de mil puestos que resultaron insuficientes para la demanda de la población, principalmente para los indígenas que habitan en la zona norte de la ciudad. Manuel Collazo Gómez, dirigente de la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), dijo en una entrevista a Elio Henríquez, del periódico *La Jornada,* que sus militantes se apoderaron de 170 puestos fuera de las naves techadas: "Desde el año pasado solicitamos a las autoridades estatales 170 espacios, pero como no hubo respuesta y el mercado ya está operando, mejor lo ocupamos", dijo el líder tsotsil (Henríquez, 2011).

Tras varias negociaciones, las personas que habían tomado el mercado lo desalojaron al día siguiente y fue custodiado varios días por la policía municipal. Se asignó un nuevo administrador, quien comentó que habría espacio para todos y que se negociaría con las organizaciones de comerciantes para que todos estuvieran a gusto en el nuevo mercado. Éste se inauguró por segunda vez el 20 de noviembre de 2011. En esta ocasión, las autoridades que acudieron fueron el subsecretario del Instituto Chiapas Solidario, Ancheita Palacios, el nuevo administrador del mercado, Hugo Pérez Moreno, el pastor evangélico Esdras Alonso González y el líder de los locatarios Manuel Collazo Gómez. El mercado comenzó a funcionar de manera regular, aun con pocos compradores, pero con la ilusión de que pronto sería el mercado más importante del estado.

La tercera inauguración se realizó el 19 de marzo de 2012 con la presencia del gobernador del estado Juan Sabines, acompañado por la presidenta del DIF, Isabel Aguilera, y por la presidenta municipal Cecilia Flores. El gobernador señaló en su discurso de inauguración: "El mercado de la zona norte es tipificado el más grande del estado de Chiapas, era un compromiso de campaña, ya se cumplió con hechos".[130]

[130] Notas del diario de campo.

Los locales fueron repartidos entre personas de diferentes sectores. Se asignaron primero a los habitantes de las colonias de la zona norte, posteriormente los líderes de diversas organizaciones obtuvieron locales para sus agremiados, y finalmente se otorgaron a los miembros de las asambleas de barrios, quienes decidieron qué personas ocuparían locales a través de rifas o votaciones. Actualmente el mercado Chiapas Solidario funciona de manera regular y no se han presentado problemas.

En San Cristóbal existen muchos espacios considerados como mercados y, atendiendo a las definiciones dadas líneas arriba, retomaremos la que señala que se trata de un espacio donde interactúan vendedores y compradores, un espacio de relaciones, de intercambios y de socialización, por lo que los mercados forman parte de la historia de la ciudad.

Además de los mercados que actualmente existen centrados en la compra-venta de productos perecederos, encontramos también los mercados de artesanías. Entre ellos, en la ciudad se encuentra el de dulces y artesanías, ubicado en la plaza San Francisco. En este mercado se puede encontrar una gran variedad de dulces típicos de la ciudad, así como muchos de los productos que elaboran los artesanos indígenas. Por otra parte, el Mercado de Artesanías ubicado en la plaza Santo Domingo es muy popular entre los turistas, aunque ha sido motivo de molestia para muchos "coletos", quienes argumentan que ya no pueden visitar con tranquilidad los templos. En el mes de octubre de 2011, en el contexto de la Cumbre Mundial de Turismo, aconteció un hecho histórico para este mercado. Por razones que aún nadie se explica, fueron retirados todos los vendedores, en su mayoría indígenas, durante los días que duró la cumbre. Se podían apreciar el parque de la iglesia de Santo Domingo y la alameda de la iglesia de la Virgen de Caridad completamente vacíos. Para el sector más conservador de la ciudad fue el mayor logro de la cumbre: se podía ver a mucha gente "coleta" tomando fotos y haciendo todo tipo de comentarios.

> Qué emoción me dio ver Santo Domingo libre de indígenas, pero también mucha tristeza porque sólo va a ser por tres o cuatro días, y pronto volverán esos "malditos indios" a invadir nuestros monumentos históricos, que lo único que hacen es destrozar la ciudad.[131]
>
> Cómo se pudiera lograr que estos indios no regresen. Aquí se ve tan bonito. Tenemos una ciudad tan hermosa, nuestros templos son tan bellos, pero esta gente lo ha destrozado. ¡Ojalá se lograra! Si nos uniéramos y no dejar que se vuelvan a poner aquí, pero nadie nos hace caso, los indios tienen tanto poder que nadie les puede hacer nada. Así debe ser nuestra ciudad, limpia de indios. Si es necesario, que los escondan en sus pueblos, que lo hagan, pero que no regresen aquí.[132]

---

[131] Comentario de una ciudadana "coleta" fuera de la iglesia de Santo Domingo el día 18 de octubre de 2011.

[132] Comentario de Lucía, entrevista en relación con la salida de los indígenas de Santo Domingo en el marco de la

En los días que se encontraban sin vendedores la plaza de Santo Domingo y la alameda de Caridad, eran diversas las expresiones que se escuchaban. Muchos coincidían en que hacía mucho tiempo que no veían el lugar vacío y que desearían verlo siempre así, limpio, dado que los vendedores están destruyendo los espacios públicos.

En este sentido, es interesante observar el sentido de pertenencia que muchos coletos tienen de "su ciudad", la que han mancillado "los otros" que vinieron a ensuciarla, a ocupar sus espacios. En estas inclusiones y exclusiones simultáneas, los coletos "indignados" reflejan una respuesta a una de las necesidades más esenciales del ser humano, el reconocimiento de la identidad, el sentirse diferentes de los otros, el agruparse en una categoría, la de los mestizos.

Por todo lo indicado líneas arriba, la vida de los mercados en la ciudad es sumamente intensa dado que son espacios públicos en los que se desarrolla gran parte de la experiencia de los habitantes de la ciudad; espacios en donde conviven coletos e indígenas, unas veces armoniosamente y otras con conflictos.

Mercado José Castillo Tielemans

El mercado municipal José Castillo Tielemans se encuentra ubicado en el barrio del Cerrillo. Limita al poniente con la avenida General Miguel Utrilla, al norte con la calle Nicaragua, al oriente con la calle Belisario Domínguez y al sur con la calle Chiapa de Corzo. Actualmente, dada la llegada de muchos comerciantes, tanto fijos como ambulantes, se ha ampliado considerablemente hacia las calles cercanas al mercado.

Las gestiones para la construcción del mercado iniciaron en 1966 y fue inaugurado el 18 de noviembre de 1970 por el entonces gobernador del estado José Castillo Tielemans,[133] motivo por el cual recibe este nombre. Recordemos que a este mercado llegaron quienes vendían en el anterior mercado llamado Miguel Alemán Valdés y quienes estuvieron provisionalmente en San Francisco mientras se construía el ahora mercado tradicional.

Actualmente el mercado se encuentra muy deteriorado, razón que expusieron las autoridades municipales y estatales para proponer su derrumbe y el traslado de los comerciantes al nuevo mercado de la zona norte. Esto no es reciente, dado

Cumbre Mundial de Turismo, llevada a cabo en la ciudad de San Cristóbal del 17 al 20 de octubre de 2011.

[133] José Castillo Tielemans (1911-1990) fue gobernador constitucional del estado de Chiapas de 1964 a 1970. Fue abogado y funcionario público. Nació en San Cristóbal de Las Casas y realizó en esta ciudad sus estudios de primaria, secundaria y preparatoria. Fue licenciado en derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue catedrático de Extensión Universitaria y profesor en el Colegio Militar. Ocupó varios cargos en la Secretaría de Agricultura y Ganadería, en la Comisión Nacional de Colonización, ejerció como procurador de Justicia del estado de Hidalgo, senador de la República y gobernador de Chiapas. En San Cristóbal de Las Casas reconstruyó el palacio municipal y el auditorio de basquetbol, construyó varias escuelas, y reubicó la cárcel municipal y el mercado que lleva su nombre.

que el problema del mal funcionamiento del mercado se remonta a la fecha de su construcción.

> En cuanto a su mercado, el Castillo Tielemans, parece ser que los amigos de don Pepe lo engañaron. La obra fue muy mal construida desde el principio: desagües estrechos, mal sistema de drenaje, falta de agua, mala calidad de materiales. Los ingenieros de obras públicas del estado, en una atroz corrupción se robaron gran parte del presupuesto destinado a este centro de abastos. El mercado no fue planeado para albergar a una gran cantidad de locatarios. A los pocos años de inaugurado el mercado empezó a crecer y a invadir aceras y calles aledañas.[134]

Pocas mejoras se han hecho al inmueble. En 1975 se construyó un tanque elevado para agua potable y en 1982, después de la erupción del volcán Chichonal, las láminas del techo de la nave principal quedaron muy dañadas, por lo que se reparó el interior de la nave. Algunos presidentes municipales realizaron algunos cambios, como construir anexos —estacionamiento y otros locales—, aunque han sido insuficientes.

La superficie del mercado, según el plano realizado para su construcción, es de 8500 metros cuadrados, aunque, con la llegada masiva de vendedores ambulantes, esa superficie se ha superado ampliamente.[135]

En un principio, el mercado municipal fue construido con 680 locales y tres tianguis; su nave estaba dividida en dos secciones. La primera se encuentra en el interior del mercado y consta de puestos fijos que inicialmente fueron ocupados sólo por coletos. En esta sección se encontraba la venta de pollo, pescado, carnes de res y de puerco, y de productos lácteos como queso, quesillo, crema y mantequilla. La segunda sección se encuentra al exterior, en la planta alta, donde se instalaron puestos fijos. Este espacio se diseñó para la venta de velas, veladoras y parafinas, y ha sido un área muy importante para la compra de productos, principalmente para los indígenas, ya que ellos consumen gran cantidad de velas, así como de incienso, en sus prácticas religiosas. En los tres tianguis que se construyeron alrededor de la nave principal se vendían frutas y verduras.

Actualmente el mercado no conserva su estructura inicial, dado que no se respetan los límites establecidos en su construcción. Los comerciantes venden productos diferentes a los establecidos inicialmente, aunque ocupan sus mismos locales:

> Yo recuerdo cuando llegué a vender aquí al mercado [Castillo Tielemans] hace ya más de treinta años. Yo era una vendedora no ambulante porque rentaba yo un local cerca de la iglesia del Cerrillo, en la calle Belisario Domínguez, pero quería yo mi

[134] Entrevista realizada a Burguete Estrada, cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

[135] Datos proporcionados por el administrador del mercado, Adán Vázquez Rodríguez, en entrevista realizada en septiembre de 2010.

puesto, ya no quería pagar renta; entonces nos organizamos varios vendedores para solicitar que se construyeran locales alrededor de la nave principal y, ayudados por el líder sindical, hicimos la solicitud al ayuntamiento y nos construyeron varios puestos. Recuerdo todavía que me costó seiscientos pesos, era mucho dinero, pero valía la pena para que ya tuviera mi puesto fijo. En ese entonces este lugar [donde está su local ahora, alrededor de la nave principal] era el basurero del mercado, no había todas las tiendas que hay ahora. Al inicio ni vendíamos nada porque éramos como diez gentes vendiendo aquí y mire ahora ya no se puede ni pasar.[136]

Si bien anteriormente el comercio de la ciudad y de la región estaba controlado por coletos, ahora son los indígenas quienes manejan gran parte de éste y otros mercados de la ciudad, como los de San Ramón, La Hormiga, Mercaltos y Merposur.

En el mercado José Castillo Tielemans hay puestos legales e ilegales. Los legales están autorizados por el municipio y pagan impuestos o cuotas, mientras que los ilegales no están autorizados ni pagan impuestos, aunque sus propietarios abonan cuotas a autoridades, representantes o líderes sindicales.

Las cuotas que pagan los locatarios del mercado son variables, de modo que los vendedores con puestos fijos pagan tres pesos diarios o 650 anuales; si el pago es diario, se abona directamente al cobrador que pasa de local en local y les entrega un pequeño recibo; si el pago es anual, éste se realiza en Hacienda del estado. Por su parte, los vendedores ambulantes pagan cinco pesos por día y, de igual manera, se les entrega un recibo. También se cobra el derecho por descarga de frutas y verduras, pago que asciende a cincuenta pesos por carro. Por otro lado, se cobra el traspaso de propietario de un local, pago que debe hacerse a la administración del mercado y tiene un costo de 700 pesos. Junto con el pago debe entregarse un oficio en el que se indique que se renuncia de forma voluntaria al local comercial, porque legalmente no existe la venta de puestos, aunque llegan a venderse de forma ilegal por un monto que oscila entre cinco mil y cincuenta mil pesos, dependiendo del lugar donde se ubique el local y de su tamaño.[137]

¿En qué momento llegó a ser insuficiente el espacio del mercado Castillo Tielemans? Antes que nada, se puede señalar que el crecimiento poblacional de cualquier lugar ocasiona la saturación de los espacios públicos, de modo que surge la necesidad de crear otros, situación que no ocurrió en esta ciudad sino hasta 1998, año en el que se creó Merposur y, más de diez años después, en 2010, el mercado del norte Chiapas Solidario.

Otra razón de la saturación del mercado se encuentra en las constantes expulsiones ocurridas en algunos municipios de la región Altos —en unos más frecuentes que en otros—. Esto ocasionó que llegaran a la ciudad de San Cristóbal muchas familias indígenas, lo que llevó a que se crearan organizaciones sociales para solucionar sus problemas

[136] Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010.

[137] Datos proporcionados por el administrador del mercado Adán Vázquez Rodríguez, en entrevista realizada en septiembre de 2010.

inmediatos, como el retorno a sus lugares de origen o la libertad de creencia religiosa. Sin embargo, esta población se enfrentaba a otro problema grave: la satisfacción de sus nuevas necesidades de bienestar.

> Para los años noventa eran por lo menos veinte mil los indígenas que se asimilaron en Jovel, vinieron y compraron terrenos o los invadieron. Al rato andaban exigiendo al municipio la dotación de servicios públicos. El único lugar donde podían trabajar era el mercado público José Castillo Tielemans. El mercado se saturó, se crearon mercaditos anexos y continuó la llegada de expulsados. Para 1994, en los días del conflicto del EZLN, ya sobrepasaban los cuarenta mil indígenas. A estas alturas son más y siguen llegando. La pobreza y el miedo hacen que los indígenas lleguen a San Cristóbal y a lo único que pueden dedicarse es al comercio ambulante. No hay de otra. Los locatarios del mercado llenaron las calles del barrio del Cerrillo y algunas calles de la colonia Revolución Mexicana y varias de la Unidad habitacional 14 de Septiembre.[138]

Es importante destacar que muchos de los indígenas que llegaron a la ciudad en la oleada masiva de expulsiones ya tenían relaciones económicas, y muchas veces de compadrazgo o amistad, con comerciantes coletos, principalmente con los de la calle Real de Guadalupe. Estas relaciones se habían establecido porque los comerciantes encargaban productos a los indígenas, quienes acudían a la ciudad para entregarlos. Dado que les pagaban muy poco y tenían que pagar el transporte hasta la ciudad, los indígenas obtenían un reducido margen de beneficios.

Poco a poco los indígenas se fueron insertando en el mercado laboral, tanto formal como informal. En este último es donde mejor y en mayor número se ubicaron, dado que les resultaba relativamente fácil vender en el mercado público. Por ejemplo, en el mercado José Castillo Tielemans se encuentran vendedores indígenas en diversas áreas, como en las de frutas y verduras, herramientas, plantas medicinales, ropa, comida preparada, tacos, zapatos, artículos de cocina, pollo o carne de res. Un dato curioso es que actualmente ningún indígena vende carne de puerco porque los mestizos del barrio de Cuxtitali controlan la venta de este producto en su totalidad. Pero no sólo se ubican en el mercado, sino que también trabajan en el sector informal, llamado comúnmente ambulantaje, en los alrededores del parque central y en las calles que han sido destinadas a andadores turísticos.

Es de esta manera como la creciente demanda de locales ha hecho que los espacios acondicionados para el mercado se hayan saturado, lo que ha tenido como consecuencia la invasión de espacios por parte de indígenas, en su mayoría afiliados y respaldados por organizaciones sociales representativas. En el siguiente epígrafe hablaremos de las organizaciones sociales y sindicales que se encuentran en el mercado.

---

[138] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.

Una de las principales invasiones fue la del antiguo estacionamiento, ubicado frente a la puerta principal del mercado; le siguieron la calle Díaz Ordaz y la cerrada Bermudas. Después se invadió el estacionamiento ubicado entre General Utrilla y 20 de Noviembre, llamado actualmente el Mercadito Dos. En cuanto a las calles aledañas al mercado, éstas también han sido ocupadas por transportistas locales y foráneos; en las casas particulares se han instalado gran cantidad de terminales de transporte que van a las comunidades cercanas; de igual forma, las terminales de transporte local, que tienen diversas rutas en la ciudad, tienen como terminal el mercado público. Todo el transporte que va a las comunidades actualmente es controlado por indígenas de Los Altos de Chiapas.[139]

Puede observarse que el aumento de vendedores en el mercado se ha producido de forma un tanto desordenada; de acuerdo con los datos proporcionados por el líder de la Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional, actualmente son alrededor de 1700 los vendedores con puestos fijos en la parte principal del mercado —esto es, la nave y sus alrededores—, mientras que en el Mercadito Dos hay un promedio de doscientos locatarios. Estos datos están registrados en un censo que hizo el gobierno del estado para organizar el traslado al nuevo mercado y que no se llegó a publicar. En este censo, realizado en septiembre de 2010, se registraron el nombre del locatario, la extensión de cada local comercial y su afiliación a algún sindicato.

Por lo que respecta a los vendedores ambulantes, se calcula que son un promedio de quinientos, pero no fueron tomados en cuenta en el censo para que no pudieran obtener derecho.

> El censo sólo fue para la gente que está posesionada de sus espacios, esto es, de los puestos fijos y semifijos. Los ambulantes, me acuerdo que dijo el ingeniero Fernando Altúzar, los que están bien apretaditos, ésos no los vamos a tocar porque el secretario Noé Castañón decía: "con la gente de ambulantes no nos podemos meter porque si sabe que vamos a hacer el censo, si hay una persona, mañana va a haber veinte personas ahí, se hace una filada, entonces nunca vamos a terminar". Entonces no se levantó censo con ellos.[140]

Actualmente ya no se aceptan más vendedores en el mercado porque ya no hay espacios, de manera que lo único que se permite son los traspasos. Narciso señala que ni él ni los gobiernos municipal o estatal tienen la facultad de quitar o poner locatarios, sino que lo deben hacer conjuntamente los sindicatos y las organizaciones.

[139] Notas del diario de campo.
[140] Entrevista a Narciso Ruiz Sántiz, líder de la ALMETRACH, noviembre de 2011.

Los locatarios están afiliados a diferentes sindicatos como la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM), el Único Sindicato de Locatarios (USLO) y organizaciones como el Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH) o la Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional de Chiapas (ALMETRACH).

Un sindicato es una organización integrada por trabajadores para la defensa y promoción de los intereses sociales, económicos y profesionales relacionados con su actividad laboral. Los sindicatos tienen como objetivo primordial el bienestar de sus miembros, es decir, garantizar condiciones dignas de seguridad e higiene laboral y generar, mediante la unidad, capacidad de negociación para el diálogo con los patrones o el gobierno.

Vázquez (1992: 27) hace énfasis en la intermediación presente en las formas organizativas, que por naturaleza debe existir. Por tanto, la intermediación es una característica fundamental en la organización social y hace referencia a la importancia que adquiere la identidad étnica de grupo para hacer demandas y solucionar problemas.

La llegada masiva de indígenas a la ciudad de San Cristóbal representó para muchos de ellos un serio problema, ya que se enfrentaban al desempleo en un lugar que poco conocían; como ya señalamos anteriormente, muchos tuvieron que autoemplearse en los ramos de servicios, del comercio y sobre todo en el ambulantaje; otros se emplearon en la industria de la construcción como peones y los más experimentados como albañiles. También se insertaron en el servicio doméstico o como empleados en papelerías, farmacias, tiendas de ropa, supermercados, tortillerías o lavacoches. La mayor fuente de empleo la tuvieron en 2002, cuando el entonces presidente de la República, Vicente Fox Quezada, inauguró en San Cristóbal de Las Casas la empresa Trans Textil Internacional, S.A. de C.V., más conocida como la Fábrica de Hilados y Tejidos, propiedad de Kamel Nacif. Esta empresa dio empleo aproximadamente a quinientos indígenas que trabajaban ocho horas diarias a cambio del salario mínimo vigente y sin ninguna prestación social. Pocos años duró la fábrica y, al cerrar, quienes laboraban en ella se vieron de nuevo ante el problema del desempleo.

Aunque no era una garantía, muchos de los indígenas que no tenían trabajo decidieron adherirse a las organizaciones existentes en la ciudad para conseguirlo. Las organizaciones, así como los sindicatos, señalan que su objetivo primordial es el de proteger a sus agremiados en contra de los abusos de las autoridades, aunque muchas veces tienen que defenderse de sus mismos dirigentes.

Las organizaciones y los sindicatos buscan incorporar en sus filas al mayor número de personas, lo que les permite alcanzar ciertos fines colectivos y enfrentarse a los problemas laborales que se presentan. La afiliación a una organización se da, según Sánchez (2001), de dos maneras: la primera, con aquellas personas que llegan a avecindarse en una

colonia indígena dominada por una organización y, la segunda, con quienes ocupan un local comercial cuyo espacio también depende de una organización.

Como una necesidad de protección y de establecerse como vendedores en el mercado con todos los derechos, muchos indígenas fueron insertándose en las diferentes organizaciones. De esta forma, desde su llegada a la ciudad aproximadamente en los años setenta, los indígenas que vivían y trabajaban en ella se afiliaron a sindicatos y confederaciones oficiales que los representaban en lo laboral. La mayoría de las organizaciones agruparon en sus filas principalmente a trabajadores de la construcción y a vendedores del mercado.

En los años ochenta, los indígenas de la ciudad formaron organizaciones sociales —la CODEPACH y el CRIACH— para defender a expulsados, especialmente del municipio de San Juan Chamula, para fundar después otras organizaciones, como OPEACH, ORIACH, SCOPNUR, SOCAMA, UNAL, OTEZ o SOCOTACH (Estrada, 2009: 93).

A continuación detallamos algunas de las organizaciones que funcionan en el mercado público José Castillo Tielemans y que no sólo tienen agremiados en este lugar, sino también en los demás mercados de la ciudad, tanto en los de abastos como en los de artesanías.

El Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH) se formó el 6 de septiembre de 1984, principalmente con expulsados del municipio de Chamula y de otros municipios de Los Altos. La Iglesia presbiteriana participó en su fundación y financiamiento. Su líder era Domingo López Ángel, quien fue expulsado de San Juan Chamula por convertirse a la religión presbiteriana. En San Cristóbal crearon las primeras colonias indígenas —La Hormiga y Nueva Esperanza— y después creció, afilió a más indígenas y amplió su territorio, de modo que actualmente es una de las organizaciones indígenas más importantes de Los Altos.

Al principio, el CRIACH se creó para defender los derechos humanos de los indígenas expulsados, principalmente el derecho a la libertad de creencias. Ahora, en la práctica, el CRIACH ha modificado objetivos, estrategias y acciones, de modo que también representa a indígenas, comerciantes y transportistas, principalmente en San Cristóbal y en Los Altos (Estrada, 2009: 97).

La Organización de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (ORIACH) se constituyó en enero de 1988 con grupos de indígenas protestantes de Los Altos. Se afiliaron noventa indígenas de veinte comunidades, especialmente de San Juan Chamula, Chenalhó y Chalchihuitán. En la formación de la ORIACH participaron delegados de otras organizaciones sociales, entre ellas la OCEZ y el Movimiento Democrático Magisterial (Morquecho, 1992). En la organización hubo muchas divisiones y conflictos y como resultado de ello algunos afiliados renunciaron y regresaron al CRIACH, de modo que este último se fortaleció, en tanto que la ORIACH desaparecía en 1990.

La Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH) se constituye en 1995 a partir de una escisión del CRIACH (Estrada, 2009: 104), encabezada por los hermanos Salvador y Manuel Collazo. Establecieron su sede en la colonia Paraíso, donde la mayoría de sus habitantes son indígenas protestantes. Muchos de los afiliados,

comerciantes y transportistas que pertenecían al CRIACH aceptaron salirse del mercado José Castillo Tielemans y reinstalarse en Merposur y Mercaltos. Actualmente la OPEACH sigue siendo una organización importante para los indígenas de Los Altos y ha puesto en práctica distintas estrategias para fortalecerse. También consigue créditos, tierras, y permisos y concesiones para comerciantes y transportistas.

Por otro lado, como ya se señaló, en el mercado tradicional funcionan otras organizaciones y sindicatos, como CROM, CTM, CNOP y USLO.

Se observa que los locales de las organizaciones se encuentran ubicados en las colonias indígenas, mientras que los sindicatos se concentran en los barrios y la asociación de locatarios del mercado tiene sus oficinas en el mismo mercado.

Es importante señalar que hasta noviembre de 2010 la mayoría de los vendedores mestizos estaban afiliados a los sindicatos, mientras que los vendedores indígenas se afiliaron a las organizaciones sociales. La fecha marca un evento importante porque en ese entonces se creó la ALMETRACH con la finalidad de defender el espacio de los comerciantes ante el traslado que pretendían llevar a cabo el presidente municipal junto con el gobernador del estado al nuevo mercado de la zona norte, Chiapas Solidario. El representante de dicha asociación es Narciso Ruiz Sántiz y casi la mitad de los locatarios están agremiados.

> Pues no lo hemos contabilizado, eh, pero se inscribieron 1150, creo, pero en el momento de hacer un cobro de los veinte pesos que necesitamos para darle mantenimiento a la oficina, los gastos que se generan todos los días, entonces quedaron como unos setecientos cincuenta, ochocientos. Porque en varios puestos grandes le pusieron dos, tres dueños y, a la hora de la cooperación, dijeron: "es que sólo voy a cooperar de uno. Bueno, sólo quieren una tablita[141] pero sí, probablemente estemos en los 750 u 800 miembros.[142]

¿Cómo llegó Narciso a ser líder de casi la mitad de los locatarios del mercado? Él mismo lo señala en una entrevista realizada en las oficinas de la Asociación.

> Es que, más que decidirse, yo creo que, eh, fue de espontáneo. Nunca lo pensé, o sea, yo no me preparé para liderar un grupo de personas. A mí me gusta más el comercio porque es comprar y vender y te genera utilidades. Entonces ser líder implica tiempo, implica responsabilidad, eh, ya participas en los medios de comunicación, dar comunicados y dirigir pues el grupo. Si das un mal paso caemos todos. Entonces, todo eso ya es una enorme responsabilidad que tenemos. Entonces

[141] Tablita: tabla de madera de 20 por 30 centímetros con el logotipo de la asociación, colocada en cada local comercial para señalar que pertenece a la asociación.

[142] Entrevista a Narciso Ruíz Sántiz, líder de la ALMETRACH, noviembre de 2011.

> nunca me preparé, lo único que me impulsó fue ver la injusticia que se iba a cometer al traslado del mercado que no lo solicitó Castillo Tielemans, ni los dirigentes, que lo solicitó un grupo de personas que están en la zona norte, hicieron la petición con el gobernador. Entonces, a base de ver esa injusticia, y cuando en las juntas miraba que nadie se atrevía, no sé si por temor a pelear con el gobierno, con el presidente municipal, o sólo por el hecho de que así lo dice el presidente, todo mundo tiene miedo, o porque así lo dice el gobierno, ya con la palabra del gobierno todo mundo tiene miedo. Sabiendo que tenemos garantías individuales, derechos dentro de nuestra carta magna, entonces me atreví a decir: esto no se puede hacer, por esto, por esto y por estas razones. Creo que lo vieron, mucha gente lo vio, le expuse del por qué no podíamos salir. Entonces ahí se fue dando el liderazgo que hasta ahorita estamos por acá.[143]

Surgieron muchas versiones sobre las causas que provocaron el problema suscitado en el mercado. Los locatarios señalaban que los querían trasladar al mercado de la zona norte porque el gobernador había vendido a la tienda Soriana el espacio del mercado tradicional. Por otra parte, el alcalde municipal señaló que ese espacio se iba a destinar para un parque recreativo, razón por la cual se había construido el nuevo mercado. Sin embargo, la realidad es que la coordinación de barrios y colonias de la zona norte fue la que solicitó al gobernador Juan Sabines la creación de un nuevo mercado para los habitantes de esa zona.

Como forma de presionar a los locatarios para que se trasladaran al nuevo mercado, la presidencia municipal les presentó un dictamen realizado por Protección Civil donde se señalaba que el edificio se estaba cayendo.

> Producto de la invasión de los locales, se observa que la generación de desperdicios son tirados a las alcantarillas de las calles antes citadas; existen antecedentes de incendios en locales que se ubican en la zona oriente de la nave principal; derivado de las condiciones que se han generado a través del tiempo, se han registrado problemas colaterales; en pocas palabras ya cumplió su vida útil.
>
> Derivado de lo anterior, la dependencia concluye que por su ubicación, por las características del entorno y su funcionamiento actual, se considera la existencia de vulnerabilidad estructural de la nave principal por la edad de la construcción y el empleo de elementos esbeltos en la techumbre; vulnerabilidad por amenaza sanitaria al desechar desperdicios orgánicos en las alcantarillas pluviales.
>
> De manera que se deberán tomar acciones para el cierre y conclusión de las operaciones del mercado debido al alto riesgo que representa su uso, tanto para los locatarios, como para las personas que concurren. Se determina que la Secretaría

[143] Entrevista a Narciso Ruiz Sántiz, líder de la ALMETRACH, noviembre de 2011.

> de Infraestructura en coordinación con el Ayuntamiento de San Cristóbal, deberán demoler el mercado; así como reordenar a los vendedores ambulantes.[144]

Como forma desesperada para desalojar a los vendedores del mercado, se realizó un operativo policial que no tuvo éxito por la capacidad de negociación del líder de la asociación de locatarios. El 30 de diciembre de 2010 —temporada alta en la que los vendedores trabajan hasta las once o doce de la noche— todo cambió. Alrededor de las dos de la tarde comenzó a escucharse el sobrevuelo bajo de un helicóptero sobre el mercado José Castillo Tielemans. Esto ocasionó pánico entre los vendedores y compradores, dado que, desde 1994, a finales de cada año se ha especulado sobre la idea de que el Ejercito Zapatista vuelva a entrar a la ciudad. Ese día no era así, sino que se trataba de una operación de desalojo del mercado.[145]

Alrededor de seiscientos policías estatales y municipales entraron por la calle General Utrilla para trasladar a los locatarios al nuevo mercado de la zona norte y destruir el mercado tradicional, pero fracasaron en su intento. Se podían observar las unidades de la policía estacionadas desde la calle principal del mercado hasta el centro histórico. La imagen era por demás impresionante y las personas que caminaban por las calles se preguntaban alarmadas qué estaba pasando, sobre todo porque en esos días se concentraba el turismo, que comúnmente también visita el mercado público.

La operación fue dirigida por el director de la Policía estatal, Carlos Manuel Calvo Martínez, el subsecretario de Operación en la Región Altos, Asbel Ochoa Cruz, y el alcalde Mariano Díaz Ochoa. Sin embargo los locatarios, organizados para impedir que los efectivos policíacos ingresaran en las instalaciones del mercado tradicional, frustraron la operación.

La estrategia policial consistió en poner a mujeres granaderas al frente para abrir camino, dos de ellas incluso cubiertas con pasamontañas. Todos los efectivos iban armados, dispuestos a lo que les ordenaran, a reprimir o a golpear, para sacar a los vendedores como diera lugar. De pronto, antes de ingresar al mercado, cientos de locatarios, en su mayoría indígenas, les salieron al paso y les impidieron avanzar hacia su objetivo. Salieron a defender su trabajo, desarmados, pero organizados y acompañados de su líder. Al no poder entrar la policía a desalojar a los locatarios, se inició una mesa de diálogo en plena calle General Utrilla. Ahí, informalmente, se reunieron las autoridades del gobierno del estado, el presidente de San Cristóbal Mariano Díaz, detrás de ellos los granaderos y, al frente, representando a los locatarios, Narciso Ruiz Sántiz, principal líder del centro de abastos y presidente de la recién constituida ALMETRACH. Tras Narciso se encontraban los locatarios, que tenían como única arma la esperanza de que no los desalojaran. En ese diálogo, las autoridades acordaron que los locatarios se quedaran y prometieron no

[144] Dictamen de riesgos emitido por el Instituto de Protección Civil del gobierno de Chiapas, 2010.
[145] Observaciones realizadas en trabajo de campo el 30 de diciembre de 2010.

volver a molestarles, por lo que, entre gritos de júbilo, los vendedores abrieron paso a los funcionarios y a la policía, quienes se retiraron pacíficamente.

Posteriormente se improvisó un escenario con carretillas del mercado y Narciso habló con los comerciantes. Les dijo que ellos, como locatarios, desconocían a los líderes sindicales con presencia en el mercado, así como al administrador, por estar implicados en la venta de locales del nuevo mercado. "Todos se vendieron a cambio de dinero, nadie se paró enfrente como lo estamos haciendo nosotros. Todos los líderes nos dieron la espalda, por ello los desconocemos desde este momento", afirmó ante el aplauso de los locatarios.

En esa misma reunión improvisada, y tras obtener el triunfo de permanecer en el mercado con la promesa de que ya no serían molestados por las autoridades, Narciso invitó a los locatarios a festejar el triunfo y a recibir el año nuevo en el mercado. Esto emocionó a los locatarios y, en un hecho histórico, indígenas y mestizos se organizaron y propusieron qué llevaría cada uno para el festejo; unos pondrían la música, otros, botanas, y otros, refresco.

En la noche del 31 de diciembre de 2010, alrededor de las nueve de la noche comenzaron a llegar los locatarios, indígenas y mestizos, acompañados de sus familias, para compartir la cena de año nuevo. Eran largas las filas de vendedores que pasaban a tomar su refresco y su cena. Muchas mujeres mestizas se ofrecieron para repartir la comida. Aunque el objetivo primordial era festejar el año nuevo, también era preciso resguardar el mercado por si las autoridades llegaban por la noche a destruirlo. Muchos locatarios se quedaron a velar en el mercado dos semanas más, pero hasta la fecha, la actividad del mercado ha transcurrido en la cotidiana normalidad de una central de abastos.

Tal vez sorprenda el hecho de que, a pesar de la existencia de tantas organizaciones indígenas, ciertas manifestaciones de intolerancia y de racismo estén todavía a la orden del día. Son como rezagos del pasado colonial. Se trata de una situación a veces consciente y, otras, no tan consciente, que alimenta la práctica social, sobre todo en contextos donde la interacción entre los diversos agentes sociales es cotidiana.

El mercado: prácticas y discursos racistas

El mercado José Castillo Tielemans es un espacio público sin igual. Es por demás interesante internarse en sus pasillos y callejones, percibir los múltiples olores de comidas, bebidas, frutas, verduras y flores. Es incomparable el intercambio lingüístico; dado que acuden indígenas de las comunidades cercanas a la ciudad, se puede escuchar, simultáneamente, a personas dialogando en tsotsil o tseltal, y a muchos extranjeros hablando en inglés y tratando a la vez de darse a entender en español.

Pero, así como hay relaciones de comunicación muy favorables, también existen otras conflictivas, sobre todo cuando se presentan dificultades al momento de comunicarse vendedores y compradores. En cuanto a este tema, es mucho más fría o agresiva la comunicación cuando un mestizo se dirige a un indígena. En el caso de las relaciones de

compraventa, si el vendedor es mestizo le hablan de manera más agradable, lo tratan de "don", de "doña", de "usted", le hablan con respeto; pero si es indígena lo tratan de manera indiferente, o como un adulto pequeño. Le dicen, por ejemplo, "a ver, hijita, cuánto cuesta esto", o utilizan expresiones como "indito", "hijito" o "marchantito".

La relación entre indígenas y mestizos en el mercado es muchas veces armoniosa y otras tantas de indiferencia. Son pocos los mestizos que mantienen una relación estrecha con los indígenas y, de igual manera, los indígenas hablan poco con los mestizos. Asimismo, los prejuicios que regularmente se atribuyen unos a otros son ejemplo de la marcada distancia social que se presenta en las relaciones de los vendedores del mercado.

El lenguaje es otro de los problemas que se presenta con frecuencia en el mercado, ya que los compradores mestizos hablan en español y muchos de los vendedores indígenas no lo entienden. Los que sólo hablan su lengua indican por señas el precio de lo que venden, lo que ocasiona que algunas personas les contesten mal o, incluso, no les compren. María nos dijo, en una entrevista, que para ella es bueno saber español porque así la gente no abusa de ella. En este sentido, actualmente muchas personas indígenas dominan el español, aunque el idioma propio tiene una importancia clave en sus reivindicaciones, pues es considerado como uno de los elementos principales de su identidad. Por el contrario, la población mestiza de San Cristóbal, sobre todo la coleta, no domina ninguna de las lenguas de los indígenas. Por lo anterior, el castellano funciona como lengua vehicular en las relaciones interétnicas y también, con cierta regularidad, en las sesiones de la organización y entre dirigentes.

Las prácticas de discriminación se presentan de forma regular en un espacio en el que interactúan diariamente personas de diferentes culturas. Burgos (1997) ha descrito detalladamente la discriminación étnica que se da en los mercados. La actitud de los compradores mestizos suele tender al abuso, de manera que las transacciones empiezan con los regateos, a los cuales siguen insultos. Asimismo, algunos mestizos tratan a los vendedores indígenas como si fueran inferiores a ellos; como ejemplo, en uno de los locales de una vendedora indígena ocurrió el siguiente episodio entre ella y una compradora mestiza:

> Compradora: ¿Cuánto cuesta las papas?
> Vendedora: Diez pesos el montón.
> Compradora: Dame un montón.
> Vendedora: [Le entrega a la compradora sus papas.]
> Compradora: Mira, voy a llevar las papas, pero sólo tengo dos pesos, lo voy a llevar y mañana te paso a dejar lo demás.
> Vendedora: No, señora, no se puede, si no me lo paga no lo puede llevar.
> [Muy enojada, la señora se voltea y le contesta casi a gritos a la vendedora.]
> Compradora: Mira, india sonsa, tú crees que soy ladrona, pues no, no somos iguales, si te estoy diciendo que mañana te lo pago es porque mañana te lo pago. Porque

ustedes son ladrones creen que nosotros también, yo soy una señora decente y a mí no me tratas así, eres una babosa. Toma los dos pesos y ya te dije que mañana vengo.
Vendedora: No, señora, no puedo, si no me paga no puedo.
Compradora: Maldita india, ¿qué te crees? Ahora ya hasta te atreves a contestarme. Yo soy una señora, aprende a respetarme. No sé cuándo les dieron poder. ¡Todo por dos pesos! ¿Qué tal si tuvieras dinero?
[La señora le aventó las papas y se fue corriendo por el pasillo.]

El mercado no sólo es el lugar para comprar, sino que es un espacio de relaciones, de interacciones y de intercambio de dinero, de productos, de bienes y de servicios. Es donde se reconstruyen las principales actividades productivas y económicas de la ciudad. Por otro lado, los ciudadanos ven en el mercado el obstáculo para la "modernización": "prefiero las tiendas, ya que cuando empezó a llegar Chedraui, empezamos a tener modernización. Mientras tengamos toda esa gente en el mercado que no permiten avanzar, no estaremos bien".[146]

Observaciones realizadas a lo largo del trabajo de campo en el mercado y comentarios de los usuarios del mismo me permiten construir una reseña de las representaciones que el lugar evoca, tanto para sus comerciantes como para los compradores.

Algunas impresiones que muchos compradores comparten sobre el mercado:

- Es un lugar muy desagradable, no se puede ni caminar, yo sólo vengo a lo necesario, prefiero las tiendas porque ahí hay estacionamiento.
- No me gusta, sólo vengo porque me gusta la verdura fresca.
- Es un lugar muy sucio, yo creo que si no hubiera indígenas sería más limpio.
- Muy feo, desordenado, lleno de indígenas y de vendedores ambulantes. El municipio tiene que hacer algo para sacar a los ambulantes.
- Sucio, mucho ruido, muchos vendedores, sobre todo ambulantes, no se puede caminar.[147]

Se muestran a continuación algunos ejemplos de la impresión que tienen los vendedores del mercado en tanto su espacio:

- Es nuestro lugar de trabajo, no tengo otra cosa qué hacer más que vender aquí.
- Yo veo el mercado como feo porque somos muchos vendedores.
- Tristemente, el mercado ya es feo porque desde que llegaron los indígenas todo se echó a perder.

[146] Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010.
[147] Notas de trabajo de campo, marzo de 2010.

- Es como nuestra casa, aquí estamos todo el día, nos vamos como a las nueve de la noche.
- Es mi sustento, pero me gustaría que las autoridades lo arreglaran.
- Es muy grande y con muchos vendedores.
- Está bien, pero la gente ya no viene a comprar porque dicen que está sucio.[148]
- El mercado ha sido mi casa, casi toda mi vida la he pasado aquí, pero ahora veo con tristeza que es una cosa espantosa, no hay orden, hay un desorden impresionante; me gustaría que se limpie, que las autoridades, en este caso el administrador, haga su trabajo.[149]

Estas visiones encuadran la naturaleza discursiva del mercado como sistema de signos que, articulados, producen un sentido más o menos global. Asimismo, el mercado es un relato de la vida diaria de la ciudad porque nos recuerda parte de la identidad de sus habitantes, sus relaciones, sus conflictos y sus formas de vida.

[148] Notas de trabajo de campo, marzo de 2010.
[149] Entrevista a Francisca Estrada García, dirigente de USLO, septiembre de 2010.



Foto: Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

7. Identidad y familia. Claves del racismo

La familia es el vínculo con nuestro pasado y un puente hacia el futuro.
A. Haley

La familia coleta

La sociedad está en un proceso continuo de cambio que se ha acelerado en los últimos años hasta provocar una "crisis" en las instituciones tradicionales, y ha sido la familia, pilar de esa sociedad, una de las instituciones que más ha cambiado. Entre los cambios más trascedentes que ha sufrido se encuentran la reducción del número de hijos, la mayor libertad que conceden los padres a los hijos en lo que concierne a la elección de trabajo o carrera y la mayor libertad sexual. Por otra parte, las mujeres en la actualidad tienen más autonomía para la toma de decisiones y para participar en los procesos de producción.

Los espacios familiar e individual han cambiado en varios aspectos. Esteinou (1999) menciona tres áreas que han repercutido en la familia: crisis económicas recurrentes y cambios en los mercados de trabajo; cambios en la dinámica y composición de la estructura demográfica, y una acelerada apertura desde el punto de vista social y cultural frente al proceso de modernización y globalización.

En la ciudad de San Cristóbal las familias no han sido ajenas a estos cambios, algunos de los cuales se han producido de manera rápida y profunda, y otros de forma gradual. El papel de la familia ha evolucionado también con la incorporación de la mujer al mundo laboral. Compartimos la perspectiva de Rus, quien enfatiza la importancia de la mujer coleta en la vida cotidiana de las familias de la ciudad.

> Hoy, las mujeres de San Cristóbal están tomando riesgos y forjando nuevas alianzas. Están redefiniendo nuevos roles y nuevas responsabilidades. Están usando

los mismos procedimientos que han sido explorados por otros grupos étnicos, económicos o políticos, menos poderosos para exigir derechos hasta ahora negados. Están hablando en voz alta por ellas mismas, de manera más pública y con más fuerza sobre todo cuando luchan por participar de manera justa en la toma de decisiones que afectarán sus vidas y la de sus hijos (Rus, 1997: 13).

La familia es fundamentalmente una institución y como tal ejerce algunas funciones determinantes para la sociedad y los individuos: funciones universales, como la procreación y crianza de los hijos, y funciones económicas, culturales, políticas, religiosas o educativas cambiantes.

La forma más tradicional de familia ha sido, prácticamente en todas las culturas, la de carácter patriarcal y jerárquico, pero en tiempos recientes ha evolucionado principalmente por el papel que está asumiendo la mujer en los contextos laboral y familiar. La mujer está dejando de ser la madre sumisa y abnegada que se nos ha presentado a lo largo de los años, para ser una mujer independiente emocional y económicamente. Por ello ahora encontramos más hogares con madres solteras, jefas de hogar, mujeres que son el sustento económico de su familia. Dos de las entrevistadas relatan cómo ha sido su vida como madres solteras. Julia, mujer indígena, y Luz, mujer mestiza:

Julia: Tengo tres hijos, soy indígena soltera. Bueno, eso que dicen, madre soltera, porque mi marido se fue. Yo trabajo y mantengo a mis hijos, ya tiene catorce años y yo solita he criado a mis hijos, y me avergüenza, a veces lo sufro, porque no es igual que si tienes marido. Hay apoyo y respetan más si tienes marido; pero ya no me importa, yo he sacado a mis hijos adelante, ya los tres van a la escuela y son buenos hijos. Mis hijos se lavan su ropa, yo sólo les dejo su comida, vengo a trabajar y cuando llegan ellos se calientan su comida. Todo lo hacen, barren la casa, sí me ayudan, son muy buenos mis hijos.[150]

Luz: Yo he sido madre soltera. Bueno, fui casada pero me divorcié cuando mi hijo tenía tres años, y siempre he trabajado. Entonces no me ha faltado tener un marido para salir adelante. Gracias a Dios, le he dado todo a mi hijo y sola lo he educado con los mejores valores. Es un hijo que ahora tiene 23 años, pero, no porque sea mi hijo, es muy educado, respetuoso. Ahora ya él me ayuda con los gastos de la casa.[151]

Es casi generalizada la idea de que las mujeres coletas, sean casadas o madres solteras, son las principales forjadoras de la estabilidad familiar y las encargadas de alimentar, vestir, educar e inculcar en sus hijos las tradiciones y costumbres de su cultura. Sobre todo, como lo señalaban las madres de familia, "nuestra tarea es inculcarles los mejores

[150] Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera, enero de 2011.
[151] Luz, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

valores a nuestros hijos". Educar a los hijos en valores es una práctica de reproducción que regularmente ha asumido la madre en la familia coleta, aunque también el padre provee de consejos y ejemplos a los hijos:

> [De] muchas de estas mujeres [coletas], sus madres fueron la figura central de sus vidas, la que les proporcionó amor, estabilidad, sustento, conocimientos acerca de cómo ganarse la vida, y cuidados diarios para los nietos cuando sus hijas tenían obligaciones económicas fuera del hogar. En algunas ocasiones, los padres también les proveyeron de valiosos consejos y sirvieron de ejemplo en la búsqueda de diversas maneras de ganarse la vida honradamente (Rus, 1997: 26).

La familia es el ámbito adecuado para la conformación del individuo y la transmisión de valores; por tanto, la familia se fundamenta sobre unos valores que la caracterizan universalmente, entre los cuales se encuentran el amor, la solidaridad, el desarrollo personal, la afectividad, la integración o la seguridad. La familia constituye, pues, el primer entorno educativo de los hijos y tiene por objetivo llevar a cabo un conjunto de experiencias estructuradas de una determinada manera, a través de actividades que se relacionan, promueven, alientan y apoyan a la propia familia (Palacios y Rodrigo, 2001).

De la misma forma, las creencias religiosas marcan a la familia y son parte de la identidad de muchos coletos. En la familia coleta está muy marcado el aspecto religioso, aunque se puede señalar que la religión católica ya no es predominante. Una de las costumbres de las familias católicas es la de asistir a los cultos y actos religiosos, prácticas que siguen principalmente los padres, dado que muchos hijos ya han perdido esta costumbre aunque argumenten que profesan la misma religión que su familia.

En cuanto a la religión, Sulca (1996) señala que, de acuerdo con la autopercepción de los coletos, son religiosos y católicos. Fundamentan que son así porque San Cristóbal fue el segundo obispado de América y, por tanto, hay mucha influencia del clero. Dicen los coletos que las fiestas de barrio dan un tinte especial a la ciudad y se desarrollan en torno a la religión.

Para centrarnos de alguna manera en la descripción de la familia coleta, hablaremos de diferentes tipos de familia sin que esto lleve a considerar que es una tipología cerrada. Retomamos los criterios de índices de nivel socioeconómico[152] de la Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercados y Opinión Pública (AMAI), donde clasifican los hogares en seis niveles a partir de un árbol de asignaciones, de los cuales retomamos tres: clase alta, clase media y clase baja.

Entre las familias mestizas de la ciudad de "clase alta", encontramos que se las califica como "gente pudiente", "gente de bien", "ilustres", "acomodadas", "de la primera

[152] De acuerdo con la AMAI, el nivel socioeconómico es una estructura jerárquica basada en la acumulación de capital económico y social y representa la capacidad para acceder a un conjunto de bienes y estilos de vida [www.amai.org].

cuadra".[153] Esta clase está constituida por unas cuantas familias coletas que en su mayoría se dedican a la empresa o a la política. Son varios los apellidos que ostentan estas familias "pudientes". Como ejemplo se encuentra la familia Ruiz, de la cual don Jesús Ruiz Orantes, abuelo, creó un emporio comercial en la ciudad. Poseía farmacias —las farmacias Regina—, una droguería —Drosursa—, supermercados —Supermercados Jovel— y una tienda de electrodomésticos —Radio y Televisión de Chiapas—. Aunque estas tiendas contaban con sucursales en casi todos los municipios de Chiapas, actualmente no existe ninguna. Por otro lado está la familia González, conocida porque entre sus miembros estuvieron los primeros enganchadores de la ciudad y porque actualmente controlan los supermercados locales. Siguiendo con los empresarios, la familia Jiménez ha controlado las empresas de electrodomésticos, mientras que la familia Pedrero controla los hoteles y bares. Otros apellidos reconocidos en la ciudad son Robles, familia que mantiene el control de las gasolineras, Zepeda, dueños de ferreterías, Díaz, Lobato, Ochoa, Lescieur o Ricci, conocidos por su trayectoria política.

La mayoría de estas familias vive en zonas residenciales exclusivas. Anteriormente la gente "pudiente" de San Cristóbal vivía en el centro de la ciudad, pero en la actualidad la mayoría ha optado por rentar sus casas para comercios. La mayoría de los hijos de estas familias se van a estudiar fuera de la ciudad o en muchas ocasiones al extranjero. A las señoras de la "clase alta" rara vez se les ve comprando en el mercado porque regularmente envían a las personas que trabajan en su servicio doméstico. Sin embargo, se las puede encontrar en los centros comerciales de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez o, como señalaba Gloria, "yo voy a la ciudad de México a realizar mis compras porque en este pueblo no encuentro nada a mi gusto".

Sulca (1996: 97) señala que otro de los rasgos autoperceptivos señalado por los coletos es que en la actualidad la mujer coleta prefiere los supermercados al mercado público porque "hay muchos indios". Cuando va, lo hace por distracción, va "bien arreglada" y lleva "muchachas" para que le carguen las compras.

Algunas familias de "gente pudiente" todavía viven en la ciudad de San Cristóbal porque en ella tienen sus negocios. Es el caso de Gloria, cuyo esposo controla gran parte del transporte público local de una de las rutas más importantes de la ciudad.

> Yo casi todo el tiempo estoy fuera de la ciudad porque afortunadamente mis hijos viven en Estados Unidos. Los dos ya se casaron allá y le agradezco a Dios que no se quedaron en la ciudad. La más pequeña sigue estudiando en el DF pero en una escuela privada. Ella no se quiso ir al extranjero, pero espero encuentre trabajo allá y no regrese, por eso es que siempre con el pretexto de ir a ver a mis hijos, casi me la

[153] Los primeros colonos, unas setenta familias, construyeron sus residencias en la parte de la ciudad que se llamó el "centro" y más tarde "la primera cuadra". Aunque las primeras casas fueron sencillas, rápidamente tomaron proporciones de grandeza (Rus, 1997: 15).

paso viajando todo el tiempo. No nos podemos ir porque aquí están los negocios de Jorge; si no, hace mucho ya no estaríamos aquí. Y bueno, también porque aquí vive mi familia.[154]

De igual forma, Carlos, un empresario de la ciudad, nos cuenta por qué se fue a vivir lejos del centro:

> Yo me fui con mi familia a vivir a los Alcanfores. Mi idea original era irme de la ciudad. Después del zapatismo ninguno de mis familiares quería seguir en la ciudad, pero como aquí tengo mi negocio no podíamos abandonarlo. Optamos por irnos a vivir a un lugar en donde podamos estar tranquilos. Antes vivir en el centro era un privilegio, era para la gente de bien. Ahora se puede ver tanta delincuencia, tanta muchedumbre que no da ganas de estar en la ciudad. Recuerdo cuando niño vivíamos en la calle Real, era donde vivía de lo mejorcito de la ciudad, ahora no, tristemente "nosotros" nos hemos tenido que ir de nuestras casas.[155]

Por otro lado están las familias de "clase media", cuyos apellidos no son de renombre, aunque se conocen en el contexto del barrio o de la colonia. Se trata de familias que tienen mucha cercanía entre sí y son en gran medida profesionistas como maestros, doctores, abogados, sociólogos, historiadores, economistas, antropólogos o administradores, es decir, las carreras que se pueden estudiar en la ciudad. Hoy en día muchos padres de familia de "clase media" hacen grandes esfuerzos económicos para mandar a sus hijos a estudiar fuera de la ciudad porque consideran que el nivel educativo en San Cristóbal es muy bajo o porque creen que estudiar fuera de la ciudad aumentará su estatus social.

> Desde que mis hijos están estudiando en Puebla no me he comprado ni una prenda de vestir, pero todo sea porque ellos se preparen bien, porque la verdad, ¿aquí que pueden estudiar? Sólo para maestros, o en la de sociales ¡No, qué horror! Por eso sé que es un esfuerzo enorme pero vale la pena saber que están estudiando en una escuela de renombre.[156]

En las familias de "clase media" encontramos a los microempresarios y a quienes se dedican al comercio al menudeo o a otros oficios. Hasta hace algunos años cada barrio estaba especializado en un oficio, tradición que aún perdura en algunos casos. Por ejemplo, en el barrio de San Ramón se encontraban exclusivamente las panaderías, aunque ahora la mayor cantidad se ubica en el barrio de Fátima; el barrio del Cerrillo era conocido por las herrerías, aunque desafortunadamente hoy son sólo tres los herreros que existen en el

[154] Entrevista realizada a Gloria, agosto de 2011.
[155] Notas de diario de campo. Conversación con un empresario de la ciudad, julio de 2010.
[156] Rosario, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

barrio. Uno de ellos comentó que ya casi nadie quiere seguir la tradición y que, aunque les ha enseñado a sus hijos el oficio, no les ha gustado.

> Yo le he enseñado a mis hijos el oficio pero no les gusta. Creo que porque yo tampoco quiero que sean herreros, por eso creo que no les enseño con el amor con que mi padre me enseñó a mí. Yo quiero que estudien otra cosa, que sean profesionistas, porque este negocio no deja mucho, antes sí. Recuerdo con mi papá que teníamos mucho trabajo, teníamos cuatro ayudantes, pero ahora ya nadie valora este trabajo. Y si usted ve, en la zona norte hay mucha gente que se ha dedicado a esto, pero más de cosas grandes, porque lo de nosotros es casi trabajo artístico, como las cruces que se ponían en varias casas, las chapas, aldabas, lámparas. Ahora todo eso lo venden en las tiendas y la gente ya no nos quiere pagar lo que vale el trabajo.[157]

Quienes sí conservan hasta la actualidad su tradición en el barrio de Cuxtitali son las familias dedicadas a la producción y venta de carne de cerdo y sus derivados. Por otra parte, existe una clara distinción sexual entre los oficios, porque algunos, como la carpintería, la peluquería o la herrería, son exclusivos de los hombres, mientras que la elaboración de artesanías, dulces, embutidos y lo relacionado con la gastronomía son actividades casi exclusivas de las mujeres. Sin embargo, actualmente algunos hombres se dedican a la preparación y venta de alimentos, como las chalupas coletas, los tacos o los huaraches —estos últimos se han vuelto recientemente parte de la comida tradicional coleta—. La falta de empleo ha llevado a muchos hombres a insertarse en el negocio familiar y a compartir con sus esposas las actividades propias del mismo.

Por otro lado, las familias coletas que se encuentran en el nivel socioeconómico más bajo regularmente viven en las colonias de la periferia y las actividades económicas que realizan con más frecuencia son la venta en el mercado público o el trabajo como empleados en comercios, o se han insertado en las cadenas de supermercados como Chedraui, Aurrerá, Soriana y Sams, o en las grandes franquicias de comida rápida como McDonald's, Burger King o Domino's.

Muchos de los oficios son desempeñados por personas de los niveles económicos de la clase media y baja. La diferencia es que los realizan a menor escala. Por ejemplo, muchas mujeres de la "clase media" tienen salones de belleza, regularmente en el centro de la ciudad, en tanto que las de la "clase baja" tienen estéticas casi siempre en sus domicilios. En el caso de las panaderías, muchas mujeres que hacen y venden pan al mayoreo cuentan con microempresas, en tanto que otras hornean el pan en su casa y salen a venderlo ellas mismas, casi siempre en el mercado. De la Fuente (1990: 164) señala que los indígenas comparten con los mestizos de la clase inferior las ocupaciones peor retribuidas.

[157] Entrevista con Humberto, herrero del barrio del Cerrillo, marzo de 2010.

Entre las costumbres familiares de los mestizos está la de reunirse en familia los domingos, así como asistir a las fiestas de sus barrios y a la feria de la ciudad, actividad que se realiza cada año y en la que se reúnen mestizos e indígenas. El domingo, para muchas familias, indígenas y mestizas, es día de culto, día para asistir a sus templos.

La familia coleta presenta ciertas características que no son del todo diferentes a las del resto del país, como la solidaridad, la cohesión, la unión, el trabajo en equipo, el trabajo cooperativo, la responsabilidad, la realización de deberes, el respeto hacia los mayores, la religión, la ayuda en la resolución de problemas, la protección y el afecto. El grado de protección y afecto en las familias es de gran relevancia y es casi un denominador común que los hijos sean "todo" para los padres, de manera que estos últimos dedican su vida a darles las satisfacciones que no tuvieron en su niñez y juventud.

La familia indígena en San Cristóbal

Tras señalar algunas características de las familias mestizas en la ciudad de San Cristóbal, ahora es importante hablar de las familias indígenas, quienes ocupan ya muchos espacios tanto en lo laboral, como en lo económico y en el ámbito de la política. Ahora puede verse a familias indígenas —aunque son una minoría— que controlan algunos espacios en la ciudad como, por ejemplo, el transporte público hacia comunidades cercanas a la ciudad. De la misma forma, se están disputando con los mestizos el control de las rutas de transporte dentro de la ciudad, los taxis concesionados y el ambulantaje. Muchos negocios, sobre todo los cercanos al mercado público José Castillo Tielemans, los controlan familias indígenas, a las que Araceli Burguete llama "burguesía indígena".

> Los espacios comunitarios y municipales ya le han quedado chicos a esta burguesía indígena y desde hace muchos años han extendido su influencia hasta el "centro rector". La reconquista económica de la región ha sido principalmente encabezada por un grupo significativo de indígenas ricos que tienen el suficiente capital para disputarles los espacios económicos a los ladinos, hasta haberlos desplazado de las cabeceras de sus municipios, pero ahora también de algunos negocios en la misma [ciudad de] San Cristóbal (Burguete, 1998: 136).

El concepto de "burguesía indígena" lo utilizó también Favre (1981) refiriéndose a los indígenas insertos en programas de apoyo económico, como PRODESCH y Plan Chiapas —ahora ya concluidos—, y actualmente Oportunidades, el Programa de Coordinación para el Apoyo a la Producción Indígena (PROCAPI) —programas de apoyo alimentario—, Programa Vivir Mejor —de infraestructura básica— y programas de desarrollo de las culturas o programas de organización de mujeres.[158]

[158] Para más información véase SEDESOL y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

> Desde fines de los setenta, una pequeña clase empresarial indígena beneficiada por los programas de desarrollo (PRODESCH, Plan Chiapas) se ha ido conformando en los municipios alteños. Esta incipiente "burguesía rural indígena" representaba poco menos del 10% de la población rural alteña (Favre, 1981: 179).

Esta mirada acerca de la "burguesía indígena" y de cómo se ha cuestionado el modelo económico tradicional la apunta de igual manera Hvostoff:

> Hoy se puede observar la aparición de una pequeña "burguesía indígena" en San Cristóbal. Hecho notable, pues cuestiona el modelo de integración económico tradicional de la ciudad. Hasta hace poco y desde abajo, a la sociedad sancristobalense. Ahora la indianidad ya no es sinónimo único de pobreza (2004: 305).

Sulca también habla de la burguesía indígena y en este sentido señala que:

> [...] a partir del alzamiento zapatista, toma vigor el afianzamiento del embrión de lo que será probablemente la "burguesía indígena", que en forma asociativa organiza núcleos productivos orientados a la articulación con el mercado, este impulso tensa las contradicciones de indio-coleto, puesto que esta clasificación emergente disputa espacios reservados con anterioridad sólo a los coletos (1996: 63).

Los indígenas también han incursionado en el ámbito político y actualmente no sólo están recuperando el control en sus comunidades, sino que la ciudad de San Cristóbal ya cuenta con varios regidores y diputados.

De acuerdo con Burguete (1998: 134), el volumen de electores indígenas ha crecido y el número de regidores indígenas en San Cristóbal de Las Casas se ha incrementado en los últimos años. Incluso, los diputados federales del distrito de San Cristóbal han sido indígenas tsotsiles y representan por igual a ciudadanos indígenas y a mestizos.

Cabe aclarar que las familias indígenas que han logrado consolidarse en la ciudad son una minoría, mientras que la mayoría sigue empleándose en trabajos mal pagados o vende en pequeños comercios en el mercado.

Las principales diferencias entre las familias indígenas y las mestizas se observan en las casas-habitación, dado que la mayoría de los indígenas vive en el lado norte de la ciudad, en tanto que los mestizos viven en el centro, en los barrios y colonias cercanos o en fraccionamientos exclusivos. El idioma, el analfabetismo, el apellido, el tipo de casa, la residencia y diversas costumbres son los rasgos más comúnmente considerados al diferenciar a los indígenas de los mestizos (De la Fuente, 1990: 185).

Entre las características de las familias indígenas están las que señala Pérez (2007), quien comenta que presentan una estructura comunitaria integrada por células o unidades biológicas —la familia nuclear— cuyos lazos de parentesco, tanto biológicos como rituales,

se entretejen con las demás células sociales. Ello remite a una familia extensísima que abarca prácticamente a todos los miembros de la comunidad.

Entre las costumbres que las familias indígenas han mantenido en sus comunidades y que transcienden ahora a la ciudad está la de vivir cerca de la familia del esposo o en la casa de la familia.

> Yo soy de paraje los Ranchos, en Chamula. Primero vine aquí. Es que no quieren religión ahí en el paraje, por eso venimos a vivir aquí en San Cristóbal. Primero trabajé aquí, pero mis padres quedaron allá y regresé, pero me casé y vine aquí otra vez. Ahora vivo con mis suegros. Sí, por eso vivo aquí.[159]

Las familias indígenas se caracterizan por los procesos de transmisión de conocimientos de generación en generación y tienen como objetivo primordial formar hombres verdaderos:

> Los padres de familias, al enseñar a sus hijos el proceso de producción de sus alimentos, no sólo enseñan una técnica, sino que les trasmiten todo el modo de configuración de la cosmovisión indígena y la filosofía de la vida dentro de la familia y la comunidad; mediante consejos, cuentos, anécdotas, pláticas sobre la conducta de los miembros de otra familia, de los sucesos pasados o presentes, de lo que ha sucedido en otra comunidad o en la propia, y también mediante sus silencios, donde el cuerpo es el que habla a través del trabajo, avanzando en las faenas. Al mismo tiempo, estos ámbitos de sentido que refuerzan las relaciones intra-genéricas, sirven para introducir a los pequeños al mundo masculino y a construirse como hombres verdaderos, la expresión del ser hombre en los contextos indígenas (Gómez, 2011: 123).

En el caso de las mujeres de las familias indígenas, es la casa el espacio principal en el que se construye la identidad femenina al aprender y perpetuar las costumbres y tareas "propias de la mujer":

> [...] la casa y sus derredores, son donde la madre cumple con las prescripciones culturales trascendentes de formar a las mujeres verdaderas. Aproximadamente a la misma edad que cuando los niños comienzan a acompañar a sus padres, la madre comienza a introducir a sus hijas en las tareas "propias de su sexo": alimentar a los animales, lavar los trastos, reavivar el fuego aprovechando los rescoldos del día anterior, cocer los frijoles y cuidarlos para que no les falte agua y fuego, cocer el maíz, saber la cantidad exacta de cal que ha de ponerle, aprender a lavar la ropa de todos los integrantes de la familia. Este proceso se da de manera paulatina y tampoco consiste en el puro aprendizaje de las técnicas de preparación de los alimentos, sino

[159] Pascuala, grupo de discusión realizado con mujeres indígenas, marzo de 2010.

que la enseñanza va acompañada de la inculcación de las estrategias de reproducción del ser de las mujeres, cómo comportarse ante los hombres, ante los adultos de la familia, ante otras mujeres para que sea vista con buenos ojos (Gómez, 2011: 123).

Hemos hablado de las familias indígenas urbanas, las cuales presentan diferencias con las que permanecen en la comunidad. La familia rural está compuesta por grupos domésticos con complejos códigos éticos que son la base de la organización de los pueblos indígenas, en tanto que la familia urbana se sustenta principalmente en estrategias de supervivencia de base económica.

Matrimonio y reproducción cultural

La familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo del individuo tanto desde el punto de vista material, como desde el psicológico. Principalmente es en el seno de la familia donde tienen lugar los procesos de reproducción social, al mismo tiempo que ha sido una unidad de producción y consumo. Además, aunque sus funciones han experimentado transformaciones, su papel principal, el de la formación de individuos para la sociedad, no ha cambiado. Lo que sí ha cambiado han sido los modelos de familia así como los procesos de formación de la misma. Hasta hoy puede señalarse que la vía principal de formación de la familia es el matrimonio —aunque se pueden considerar otras, como la unión libre o el concubinato—, como paso previo a la reproducción biológica. En este sentido, el matrimonio o la vida en pareja es un paso ineludible para el inicio de la actividad sexual, de la vida en pareja y de las funciones de reproducción.

Pero la secuencia del proceso reproductivo ha variado en muchos aspectos. En primer lugar, se puede decir que el inicio de la vida sexual en la pareja cada vez en mayor medida precede al matrimonio, al tiempo que se ha disociado de la función procreadora. Ello se debe a que a partir de la segunda mitad del siglo pasado la tecnología de la anticoncepción experimentó tales avances que su eficacia es casi perfecta. Por tanto, muchas parejas posponen el matrimonio temporalmente o lo excluyen de manera definitiva, sin renunciar por ello a relaciones sexuales estables y sin verse "comprometidos" por hijos que no desean.

> En el México contemporáneo, como en otras sociedades actuales, las familias están en permanente proceso de cambio. Quizás, como testigos de las transformaciones que se están dando en estos momentos, pensamos que nunca habían sido tan rápidas como ahora. A principios del siglo XXI, pareciera que las familias, tal como las conocíamos desde la época de nuestros abuelos, están casi desapareciendo; presenciamos un aumento en la proporción de separaciones y divorcios, y también en el número de familias monoparentales, resultado de estas separaciones y divorcios, y una serie de reacomodos familiares como respuesta a la intensa emigración (Rabell, 2009: 9).

Las diversas formas de convivencia, junto con el divorcio o la separación, han contribuido a la constitución de familias monoparentales o de nuevos estados familiares. Delgado (1993: 126) señala que ello ha complejizado el panorama familiar y ha incrementado de manera exponencial las situaciones familiares posibles. No es que en el pasado no existiera el divorcio o no hubiera familias de padres separados e hijos habidos de uniones no matrimoniales; sin duda existían, pero eran menos frecuentes que en la actualidad.

En el caso de San Cristóbal de Las Casas, las transformaciones en los procesos de formación de la familia han experimentado cambios, pero todavía el matrimonio sigue siendo el paso previo a la procreación para la gran mayoría de la población.

> El matrimonio es la institución más importante para la conformación de una familia, ésta regularmente se celebra con una boda civil y/o una boda religiosa. Las mujeres jóvenes son educadas tradicionalmente para ser vírgenes antes de casarse. La felicidad se asocia con satisfactores emocionales ya que el amor se fundamenta en la compañía, el cariño y sobre todo en el derecho a la exclusividad de los cuerpos [...] Las expectativas de las mujeres mestizas son de un hombre cariñoso, respetuoso, atento, además de trabajador y capaz. En el campo urbano mestizo no se niega la maternidad pero se prefiere la soltería y se exalta la postergación del embarazo en la etapa juvenil de las mujeres para dedicarle tiempo a su desarrollo educativo (Cruz, 2006: 118).

Por otro lado, ya se habló en el Capítulo III de las diversas funciones de la familia, las cuales se han transformado a lo largo de los años. En este sentido, Rabell señala que:

> A principios del siglo XX, la familia en México concentraba una serie de funciones que fue perdiendo a lo largo del tiempo. La transmisión cultural y social de una generación a otra y la educación de niños y jóvenes corrían a cargo de la familia y de la red de parientes; las intervenciones del Estado en estas áreas eran incipientes. A través de la familia y de los parientes, la generación de los padres transmitía a la de los hijos el lenguaje, la identidad y la posición social, los valores, las aspiraciones, así como las creencias religiosas (Rabell, 2009: 11).

En el caso de San Cristóbal, los valores se adquieren en el contexto familiar, pero también, como algunas personas señalan, muchos de estos valores se han perdido, de lo que suelen culpar a los medios de comunicación, entre ellos a la televisión:

> [...] yo, no me dejaban ver televisión. Teníamos una tele pero sólo el domingo nos dejaban ver algún programa, y si no nos portábamos bien, ni el domingo. Si hacíamos bien nuestras tareas nos daban gasto, si no, nos castigaban. Mi papá todavía fue de los papás que nos pegaba con cinturón. Yo ahora a mis hijos sí les he dado unas

> nalgadas, pero no como nos pegaba mi papá, y cuando nos pegaba hasta sin cenar nos dejaba. Ahora ya los niños ni siquiera han hecho la tarea y ya están viendo televisión o jugando. Antes no había tanto eso de los juegos que tienen los chamacos. Nuestra diversión era pasear en la bicicleta, jugar canicas, futbol. Ahora ya no ve niños jugando canicas, ya ni se venden creo yo. Por eso yo digo que es la tele la que está provocando que los hijos hoy día ya no tengan valores, todo es lo que ven en la tele, además de que puros programas violentos pasan.[160]

En este mismo sentido, Prost (1985: 36) afirma que las familias, que funcionaban ayer como las células básicas de la sociedad y se apoyaban en parte sobre normas de comportamiento transportables a las relaciones extrafamiliares —la pulcritud, la obediencia, el silencio—, apuntan hoy a facilitar la emancipación de sus miembros.

Por otra parte, una de las funciones primordiales que tenía la familia en cuanto a la transmisión de valores consistía en inculcar a los hijos sus creencias religiosas, situación que actualmente ha cambiado porque muchos padres dejan a sus hijos la elección de practicar una religión, aunque en otras familias eso ha sido motivo de fractura. En otro orden de cosas, señalan que la escuela actualmente ya no educa, sino que "echa a perder a sus hijos".

> Mis papás nos educaron con muchos valores, sobre todo a creer en Dios. Yo siempre iba con mi papá a la iglesia. Cuando era niña me gustaba ir a dejar flores a la virgen y, bueno, yo creo en Dios y en la virgen, porque así lo aprendí de mis papás, pero veo ahora con mis hijos, y peor con mis nietos, ya no creen en nada, porque ahora en la escuela ya no les enseñan a creer en Dios, ya todo es lo que leen en sus libros, a mí no me gusta eso. [...] mis hijos ven mucha televisión y creo que por eso ya no tienen tiempo para creer en Dios. Yo creo que más que enseñarles en la escuela nos los echan a perder.[161]

Se observa que las prácticas religiosas y la moral influyen en la conducta personal y en el comportamiento de la sociedad en general. Por otro lado, la educación sobre valores en la familia indígena también ha sufrido muchos cambios dado que muchos indígenas, al insertarse en la vida escolar o laboral, van transformando su forma de pensamiento.

> La familia y la comunidad indígena son las instituciones que se encargan del trabajo formativo mediante la inculcación de valores comunitarios y la socialización de sus miembros, pero también éstas son históricamente cambiantes. La inmersión cada vez mayor de la población indígena en el sistema capitalista, siempre en posición

[160] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.
[161] Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.

dependiente o subordinada, contribuye a acelerar los cambios, principalmente en las relaciones familiares: desmembramiento de éstas, cambios en sus hábitos y en las actividades laborales, de convivencia, de permanencia en la comunidad. [...] en las últimas décadas el proceso de la Educación Tradicional Indígena se ha modificado sustancialmente de tal forma que puede hablarse de una crisis de las formas tradicionales de educación indígena: la relación de los miembros de las culturas con el sistema capitalista acelera el proceso de resignificación de las identidades indígenas de modo que se forman indígenas globalizados que, cada vez, están más inmersos en las prácticas universales de consumo (Gómez, 2011: 401).

Muchas mujeres y hombres indígenas jóvenes han decidido hacer una carrera universitaria, lo cual en épocas pasadas era casi imposible, al menos para las mujeres, que eran educadas únicamente para casarse.

> Yo no pude estudiar, mi mamá no me dejó. Yo sí quería ir a la escuela, pero me dijo: ¡no!, una, somos pobres y no tenemos para eso. Por eso quiero que mi hija estudie, pero es necia, míralo, y no le gusta nada la escuela. Yo sí le digo: "mírame yo lo tengo que vender en el mercado, no tengo dinero, debes de estudiar para que seas licenciada", le digo a m'ijita, porque yo no pude. Porque mi mamá dice: "tú sólo para casar sirves, tu marido es el que tiene que trabajar, tú aprende a echar tortilla al comal". Me lo dijo, pues, por eso no estudié, porque mi papá tampoco dijo nada y yo le obedecí a mi papá.[162]

En los espacios comunitarios o en las familias indígenas, la obediencia a la figura paterna es más fuerte que en la ciudad o en las familias mestizas.

> En los espacios donde las costumbres, tradiciones y prácticas sociales cotidianas, constituyen las estrategias básicas para la existencia de la comunidad, las instituciones existen también por costumbre y éstas se reproducen como resultado de la obediencia a prescripciones sociales trascendentes, la familia y la comunidad como instituciones constituyen el resultado de acciones de este tipo (Gómez, 2011: 109).

Es importante señalar que en la mayoría de familias extensas el padre sigue representando la figura de poder y de toma de decisiones; sigue siendo, además, el principal proveedor económico.

De acuerdo con Leñero (1968: 45), en la cultura mexicana se da un tipo de familia que se ha llamado, como denominador común, familia tradicional, con el padre como centro donde gira la actividad económica y social. Él proporciona el marco de referencia de valores filosóficos,

[162] Marcela, grupo de discusión con mujeres indígenas, marzo de 2010.

morales y religiosos para la mujer y los hijos y, además, de acuerdo con su ocupación y con el monto de sus ingresos, determina la clase social a la que pertenecen.

> […] yo veo que desde aquellos sagrados años en que fui creciendo, pues era mucha obediencia a los padres, a los maestros, a las autoridades […], ahora se ha vuelto un verdadero relajo, no se respeta, había mucha unidad familiar, una unión familiar de respeto hacia los papás, hacia los abuelos, hacia los familiares, hacia la gente, ya no se diga a los sacerdotes. Mis papás eran pobres, bueno, no vivíamos mal, pero eso no era pretexto de desobediencia […] El papá y la mamá sufren al ver que sus hijos ya no siguen sus dictados de conducta, ya no se respeta para nada la imagen del papá, porque antes el padre de uno era como un santo.[163]

La decepción que muestran algunos padres sobre lo que aprenden sus hijos es un importante ejemplo de cómo la función de transmisión de la cultura que ejercía la familia se ha ido modificando. El proceso de "modernidad", dicen algunos, ha hecho que sus hijos ya no tengan valores, ya no saluden, o no respeten a las personas mayores.

> Yo considero que vengo de una familia muy tradicional, y eso he querido inculcarles a mis hijos, pero ahora con toda la tecnología, la modernidad pues, eso ya es muy difícil. A mí me educaron con muchos valores, a respetar a todos, sobre todo a mis abuelos, a mis padres, a toda la gente mayor. Si usted ve la mayoría de la gente mayor llega a un lugar, sube a la combi y saluda, da buenos días, buenas tardes, ahora ya la mayoría de los jóvenes ha perdido todo eso, ya no saben ni saludar, entran como animales y ni buenos días dan. Mi papá fue un hombre muy estricto, ahora le agradezco porque nos enseñó muchas cosas, él era muy duro con nosotros.[164]

Hemos señalado cómo la familia se ha transformado en su estructura, en sus relaciones y sobre todo en sus funciones como transmisora de valores y de normas de integración social de sus miembros. Sin embargo, el ideal de muchas familias de que sus hijos vivan como ellos lo hicieron se ha diluido y recuerdan con nostalgia cómo era la vida familiar que llaman "tradicional", oponiéndose a muchos de los cambios que ha experimentado la familia "moderna".

> […] ahora las familias modernas, yo veo que es una familia francamente desorganizada, se ha perdido valores. En principio se ha perdido el respeto que se tenía a los padres; el muchacho, nomás alcanza su mayoría de edad, empieza a reclamar cosas y a hacer cosas indebidas a veces. Se acabó aquella familia tan unida,

---

[163] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.
[164] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

> aquella familia de antes tan unida, ahora hay enfrentamientos [...] vemos las cosas un poco raras, pero todo es cuestión de la modernidad, parte del conocimiento; pero sí, la familia lo veo así: como hay avance tecnológico, hay un retroceso familiar, incluso un retroceso religioso, grandes sectores de juventud son totalmente irreligiosos, entonces eso preocupa porque eso como que quiebra la cohesión familiar.[165]

Algunas personas sostienen que la vida familiar está perdiendo peligrosamente sus cimientos. Comparan lo que consideran la decadencia de la familia con las formas familiares más estables y tradicionales. En este sentido Giddens (2010: 365) se pregunta: "¿eran las familias del pasado tan armoniosas y pacíficas como muchos las recuerdan o se trata simplemente de una ficción idealizada?"

La familia actualmente se ve limitada en una de sus funciones fundamentales: la de dar a sus miembros una identidad de base lo suficientemente segura como para afrontar los acontecimientos cotidianos de su entorno. La familia antes tenía a su cargo dimensiones muy particulares de la experiencia humana, como la educación o la reproducción, pero en los últimos años está cediendo o compartiendo funciones con otras instituciones. La identidad de cada miembro se instituye originariamente en la familia, pues nace en su seno. Así, también la familia se presenta como el ámbito en el que se relacionan lo individual y lo social, y tiene el papel fundamental de la socialización; pero este modelo de familia se ha desdibujado de manera notable en las últimas décadas a la par que la sociedad ha transformado sus funciones clásicas.

En el proceso de la familia como formadora de la identidad personal es fundamental que exista una relación de congruencia entre el padre y la madre, dado que, como se señaló antes, los valores inculcados en el seno familiar van a reproducirse a la hora de educar a los hijos.

> Yo tengo una hija de mi primer matrimonio, una chica para mí muy grandiosa, tiene muchos valores, no es callejera, muy matada en sus estudios, es mi hija modelo. Y tengo una hija de mi otro esposo, que él se creció sin sus padres, sí, creció sin amor de papá, se creció sin amor de mamá, se creció solo, se creció con los cuñados, es decir, sus tíos, y ¿qué pasa con mi niña, sí? Ella, este, cómo les pudiera yo decir, no la puedo educar de la forma que eduqué a mi primera niña porque el papá, como no tuvo ese amor, ese vínculo familiar, él quiere que su hija haga lo que quiera y para él está bien visto. Cuando yo quiero corregir, me dice: "pero es que es una niña, déjalo". No me deja corregir, no me deja educar a mi hija como es, y la más grande, claro, se molesta y me dice: "es que debes educarla, mamá, como me educaste a mí. Un día te va a pegar y, mira, yo jamás te he faltado al respeto". Y, la verdad, me está costando muchísimo.[166]

---

[165] Entrevista realizada al cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo de 2010.
[166] Carmen, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

Entre las funciones básicas de la familia se encuentra la socialización, por lo que, como unidad o sistema, la familia es un campo privilegiado de interacción humana. En la familia se tejen los lazos afectivos primarios; los modos de expresar el afecto, el lenguaje y la historia son por excelencia el campo de las relaciones afectivas más profundas y, por lo anterior, la familia constituye uno de los pilares de la identidad personal. Por otra parte, entre las principales funciones de la familia está la de educar, y es en su seno donde los niños se vuelven sujetos sociales y donde aprenden a direccionar su comportamiento y a interiorizar sus prácticas culturales.

La familia era considerada como la célula primera y constitutiva de la sociedad, una pequeña sociedad dentro de otra mayor a la que había dado origen. Pero en la modernidad la separación creciente entre los espacios público y privado llevó a enfatizar el carácter particular de la familia como ámbito de relaciones íntimas de parentesco y de convivencia basadas en el amor y la solidaridad (Calveiro, 2005: 27).

Se puede reconocer una relación y a la vez una ruptura entre lo público y lo privado, entre lo familiar, lo social y lo político. En este sentido, se podría conceptualizar a la familia como un sistema autoorganizador, en términos de Morin (1980), que, aun distinguiéndose del ambiente social, se liga a él. Se conforma así una relación ambivalente de autonomía y dependencia simultáneas.

El panorama de la vida familiar cambió tanto en los últimos años que todavía genera sorpresa y desconcierto en muchos de sus miembros, sobre todo en los padres y en los abuelos. Esto lo reflejan los entrevistados cuando hablan de cómo ha cambiado la figura de la familia, recurriendo con frecuencia a la arraigada idea de que todo tiempo pasado fue mejor.

> [...] considero que, aunque la familia tradicional era muy rígida, era mejor porque había muchos valores, mucho respeto. Porque ahora ya ni se casa la gente. Si se quieren, sólo se van a vivir juntos y en nuestros tiempos no se veía eso. Va usted a creer que soy muy anticuado [risas]. Y si ahora no se llevan bien, al mes se divorcian. Y a nosotros nos enseñaron a trabajar, a superar los problemas, la idea de la familia era estar todos unidos, comer juntos, el papá como cabeza de la casa, siempre preocupado por llevar dinero a la casa, que no faltara nada, la mamá con las labores domésticas, los hijos obedeciendo, pero ahora no.[167]

La relación matrimonio-divorcio en la sociedad actual se dicta en la postura de que hay menos divorcios, porque hay menos matrimonios. Las pautas de formación de las familias y de las relaciones que se establecen rebasan los criterios tradicionalmente utilizados para definirlas: las relaciones familiares trascienden el hogar, se crean nuevas relaciones de parentesco —familias reconstruidas— y, más aún, los conceptos de familia y matrimonio adquieren otros significados y matices.

[167]Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

La reducción del número de hijos en la familia es una de las características que distingue a las familias actuales. Se puede pensar que sólo se trata de la crisis del modelo tradicional de familia, pero lo que se está viviendo son procesos de transformación acordes con otros cambios igualmente profundos en la vida social y cultural hoy consolidados, que se vienen gestando desde los años sesenta: el ingreso masivo de la mujer a la vida laboral y profesional, la invención de la píldora, que abrió nuevos caminos para la experiencia de la sexualidad e influyó decisivamente en la reducción del número de hijos por pareja, o el surgimiento de una conciencia centrada en las necesidades del individuo y no en las demandas de las instituciones.

> [...] nosotras tuvimos muchos hijos. Yo, es la verdad, pues era una ley para el hombre de que toda la vida la mujer estuviera en cinta [embarazada] y, cuando no se embarazaba rápido, era un gran sufrimiento para la mujer, porque lo golpeaba el hombre, porque lo trataba de que era una cualquiera y tenía uno que estar dándole hijos [...] Una mujer en su tiempo tenía hasta trece hijos y yo conozco una señora que tuvo veintinueve hijos, la suegra de mi hermano tuvo diecisiete. Qué aguante de la señora, tiene 86 años la señora y dice que tuvo diecisiete hijos.[168]

En cuanto a las tendencias demográficas, otra serie de cambios han incidido en el mundo familiar. En primer término destaca el descenso sorprendente de la tasa global de fecundidad, incluso en familias indígenas. De acuerdo con los datos del INEGI, en 1995 el número promedio de hijos en Chiapas era de 2.8, en tanto que en 2005 el número promedio de hijos por familia disminuyó a 2.4.

> Mi abuelita son doce sus hijos, y dice no se cuida. Me regaña y me dice que soy haragana, porque no quiero más hijos, pero yo la verdad no me gustaría tanto hijo. Mira, pues, ahora ya hasta toman [pastillas] para no tener hijos ya, antes no tomaban, antes [tenían] diez, quince, veinte hijos [...], pero yo, yo ya no, yo no todavía, porque se cuesta crecer, se cuesta mucho, ya no lo quiero más hijos, ya no, ya con dos, porque ya lo tengo una hija y un hijo.[169]

En segundo lugar, han descendido las tasas de mortalidad, en gran medida gracias a las políticas de salud implementadas en las últimas décadas. En tercer lugar, se han presentado cambios en los patrones de nupcialidad y disolución de las familias.

Por otra parte, actualmente hay una gran variedad de formas familiares en las diferentes sociedades. Los orígenes de estas transformaciones son complejos, pero pueden señalarse algunos factores importantes que han influido.

---

[168] Cecilia, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.
[169] Pascuala, grupo de discusión realizado con mujeres indígenas, marzo de 2010.

> Debido al rápido crecimiento de la población, los estados introducen a menudo programas que promueven familias más pequeñas, el uso de métodos anticonceptivos, entre otros. Otra influencia es la masiva emigración de las áreas rurales a las urbanas. Con frecuencia los hombres van a trabajar a las ciudades o a poblaciones mayores y dejan a los miembros de la familia en la comunidad de origen, o bien todo un núcleo familiar se traslada a la ciudad. En general estos cambios están provocando un movimiento hacia la desintegración de la familia extensa y de otros grupos de parentesco, aunque las relaciones familiares continúan siendo importantes fuentes de lazos sociales (Giddens, 2010: 369).

Las familias están evolucionando en muy diversas direcciones, por lo que actualmente se caracterizan más por sus formas variadas que por su uniformidad. Las cosas han cambiado y lejos quedó la típica familia conformada por padres e hijos, algo que se asumía con naturalidad. Hoy ya se emplean más corrientemente los términos familias ensambladas, monoparentales y, por supuesto, la palabra 'divorcio' dejó de ser tabú para pasar a ser un término cada día más común.

La familia: de lo privado a lo público

Como se ha mencionado, las familias han transformado sus prácticas de organización, de modo que en la actualidad la función económica ya no es propia de los hombres porque las mujeres se han insertado al mercado laboral. Las familias monoparentales son las que están compuestas por un solo progenitor —padre o madre— y uno o varios hijos. Este tipo de familias ha conducido a que muchas mujeres se inserten en la vida laboral, ya que, al no estar casadas o al haberse divorciado, muchas no cuentan con el ingreso económico de la pareja. Este hecho llevó también al incremento del número de mujeres en los espacios laborales.

Han sido varias las estrategias que han desarrollado las familias para enfrentar el deterioro de sus ingresos monetarios, asumir los cambios en el mercado de trabajo y salvar las difíciles condiciones socioeconómicas de cara a mantener económicamente estable a su familia. Una respuesta de las familias consistió en maximizar la fuerza de trabajo familiar, ya sea a través de la intensificación del trabajo, como del desarrollo de una actividad económica adicional o del aumento de la jornada laboral por parte del jefe de hogar. Sin embargo, la estrategia más común ha sido la incorporación de más miembros en el mercado de trabajo —especialmente de las mujeres, pero también de los hijos y de los ancianos— (Esteinou, 1999: 13).

Esto puede observarse claramente en el espacio público del mercado José Castillo Tielemans, en donde hace dos décadas prácticamente todas las personas que vendían eran mujeres, pero actualmente, dada la crisis económica y la falta de empleo, familias enteras se han incorporado al negocio familiar y hacen del mercado su segunda casa. Padre, madre,

hijos y en muchas ocasiones abuelos, sobre todo en las familias indígenas, todos se dedican a la venta, principalmente de frutas y verduras.

Por ello, puede afirmarse que no es posible hablar de un tipo único de familia, dado que la gran variedad de costumbres y reglas en torno a la institución familiar nos demuestra su diversidad de modalidades. La familia es una entidad real y perpetua que ha existido en todas las épocas, pero que cambia constantemente de acuerdo con las condiciones morales, políticas, sociales y económicas del momento y a las costumbres, ritos y creencias de sus integrantes.

Algunos aspectos que pueden explicar cómo es la familia serían los siguientes: la forma de criar a los hijos, la adquisición de la identidad o la transmisión de valores culturales de una generación a la que sigue.

Actualmente se hace evidente que la familia nuclear, integrada por la madre, el padre y los hijos que viven bajo el mismo techo, se desdibuja y en su lugar avanza lo que se ha dado en llamar la "familia posmoderna", marcada por la creciente inestabilidad de los vínculos, la disminución de hijos por cada pareja, la resistencia generalizada a formalizar uniones, o la convivencia bajo el mismo techo de hijos de diferentes relaciones y muchas veces de personas de distintas generaciones.

Como se ha mencionado, son varios los elementos que permiten que lo que llamamos familia esté transformándose, tanto en su concepción como en su composición. Esteinou (1999: 13) comparte la idea de varios estudiosos de la familia y señala que al menos tres elementos han incidido en el debilitamiento de la familia nuclear conyugal como referente simbólico: la presencia significativa de las mujeres en el mercado laboral, los cambios en la estructura de papeles familiares y la fragilidad y apertura respecto al vínculo matrimonial.

El primer elemento señalado ha conllevado que dentro de la estructura nuclear conyugal se esté configurando otro perfil de familia nuclear, en la que los dos miembros de la pareja trabajan. En parte, esto se debe también a que se ha desarrollado una cultura sobre el género que promueve la valoración e independencia de las mujeres, de modo que muchas de ellas luchan en el ámbito de la pareja por alcanzar la igualdad en la relación y presionan para lograr una distribución más equitativa en las tareas domésticas y el cuidado de los hijos.

El cambio del papel de ama de casa tradicional a mujer trabajadora, o en muchas ocasiones estudiante, ha significado cambios muy importantes en las relaciones familiares:

> [...] yo tengo dos hijas, una me respeta mucho, la otra se ha vuelto una malcriada, no me obedece, me grita y contesta y la hermana mayor me dice: "mami, tienes que corregir a tu hija, tienes que verla". Pero el problema es que no puedo. Yo tuve que empezar a trabajar, porque la mera verdad, en estos sagrados tiempos, ya sólo con el sueldo del marido no alcanza. Y, sí, creo que he descuidado a mi hija chiquita, porque llego bien cansada de trabajar y la verdad es que lo que menos quiero es quejas, gritos, porque aparte de trabajar tiene uno que llegar corriendo a hacer la comida,

> porque los hijos no dicen: ¿estás trabajando? Entonces no como, ellos sólo piden y piden, y muchas veces ya no me da tiempo ni de revisarles la tarea. Y le dice uno al papá: "mira a tu hija", y el sólo contesta: "esa es tu responsabilidad".[170]

Este proceso está conduciendo a una redefinición de los papeles domésticos y familiares de la pareja, a un cambio de expectativas y de concepciones acerca del matrimonio o de la unión de pareja, así como de los papeles que debe desempeñar cada miembro de la familia. Estos cambios también se han producido en la cultura indígena, en donde los patrones de machismo han sido más remarcados. En la actualidad puede observarse a muchos hombres caminando por la calles, cargando a sus bebés o alimentándolos y esto no les ocasiona problemas.

En la sociedad coleta subsiste el estereotipo de la familia donde reina el machismo, con el padre a la cabeza, asumiendo la autoridad incluso con violencia, y el de la madre abnegada, dependiente, sumisa. Sin embargo, la realidad ha demostrado que en muchas ocasiones se trata simplemente de eso, de un estereotipo, dado que cada día aumenta el número de parejas donde existe la equidad y donde los hombres realizan labores antes "asignadas a la mujer", como lavar trastes, cocinar o criar a los hijos.

Actualmente muchas mujeres se han insertado en el mundo laboral, por lo que ya no son "amas de casa". Ahora la mayor parte de su tiempo la dedican a trabajar, y el cuidado de los hijos y los quehaceres domésticos, así como la autoridad, son responsabilidades compartidas.

Por otra parte, muchos cambios en las familias actuales se observan en las muestras de afecto. Por ejemplo, en los hogares monoparentales la falta del padre en muchas ocasiones es motivo de conflicto o de desobediencia, aunque en otras ocasiones la relación con la madre se refuerza cuando los hijos comprenden el esfuerzo del doble papel que lleva a cabo la madre. Esperanza, por ejemplo, comentó cómo ella educó a sus cinco hijos junto con su madre, sin una pareja que la apoyara, y cómo sola sacó a sus hijos adelante hasta conseguir que estudiaran una carrera universitaria.

No sólo las madres solteras como Esperanza se han visto en la necesidad de trabajar para mantener a su familia. Muchas mujeres han optado por trabajar, algunas motivadas por el deseo de independencia y otras por la crisis económica que se presenta. En este sentido, la inserción de las mujeres al mercado laboral ha generado cambios no sólo en la esfera pública, sino también en la privada, ya que se tienen que redefinir los roles en el interior del hogar.

La redefinición de los papeles ha generado frecuentemente conflictos, puesto que puede observarse que, por un lado, la esposa cambia sus expectativas y espera del esposo un cambio en el mismo sentido, pero, por otro lado, el esposo puede resistirse al cambio. Esteinou (1996) ha señalado que los conflictos nacen sobre todo cuando los esposos continúan comportándose como si no hubiera cambiado nada y siguen manteniendo como

[170] Cecilia, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

expectativa la división tradicional de papeles y de poder. Lo anterior supone la presencia entre la pareja de dos códigos culturales que entran en conflicto.

En consecuencia, dicho proceso implica ajustes, tensiones, conflictos e incluso puede conducir a la disolución de la pareja. Calveiro (2005: 78) ha observado que el hecho de que las mujeres tengan un trabajo se ha vuelto tan importante que el matrimonio y la familia ya no tienen el peso vinculante que antes poseían. Las bases del matrimonio o de la unión, por lo tanto, han cambiado puesto que cada vez más los individuos evalúan su matrimonio o su vida en pareja sobre la base de las satisfacciones individuales, afectivas y emocionales que les brinda, mientras que aspectos como la interdependencia económica o el peso del grupo familiar, del medio social o de la religión se vuelven menos constrictivos e importantes para mantener dicho vínculo.

Al igual que han cambiado las formas de unirse en matrimonio, también sus formas de disolución han evolucionado. Es importante recordar que un matrimonio en la actualidad puede finalizar por viudez, por separación o por divorcio, mientras que hasta hace relativamente poco tiempo la única vía para disolver un matrimonio era la muerte. De lo anterior puede colegirse que el divorcio es un fenómeno principalmente urbano, lo cual sugiere que está ligado a procesos de individuación, así como también a las tendencias de cambio cultural. Por otro lado, el divorcio se presenta con mayor frecuencia en las parejas jóvenes, lo cual también apunta a diferencias culturales entre generaciones.

Sin embargo, los datos sobre las separaciones tienen que tomarse con cautela puesto que en ellas influyen patrones culturales de diverso tipo. Franco (1995) muestra que los patrones sobre nupcialidad y disolución de las uniones en las comunidades con fuerte tradición indígena obedecen a reglas muy distintas a las que se presentan en los ámbitos urbanos o en ciertos estratos sociales.

Por otra parte, la vida familiar tras el divorcio muestra una serie de rasgos problemáticos que afectan a todos los miembros de la familia. Aunque hoy en día ocurre en menor grado, anteriormente las personas que se divorciaban eran objeto de estigmatización social, principalmente las mujeres, quienes sufrían un proceso de descalificación por parte del grupo familiar y del medio social.

> El tipo de familia que se conformaba, tras el divorcio, ha sido generalmente monoparental y se ha contrastado y evaluado de acuerdo a los estándares de los modelos socialmente aceptados, esto es la familia completa con dos padres, ya fuera nuclear o extensa. Las familias monoparentales han sido vistas como "incompletas" o desintegradas. Se han realizado diversos prejuicios en torno a cómo pueden ser los hijos de las familias separadas, entre ellos se señalan los riesgos a los que estarían sujetos los hijos de padres divorciados: matrimonios a edades tempranas, embarazo adolescente, drogadicción, deserción escolar, es decir, se establecía casi como un hecho que los hijos serían más propensos a presentar comportamientos normativamente "desviados" (Esteinou, 1999: 21).

No obstante, aunque en la actualidad en países como México las estadísticas demuestran que hoy se verifican más divorcios que en épocas pasadas, muchas personas continúan pensando en una vida en pareja; lo que ha cambiado son las formas de convivencia, es decir, han incrementado la unión libre y la cohabitación. Por otra parte, las personas divorciadas regularmente vuelven a casarse, formando así lo que ahora se conoce como familias reconstituidas.

Por tanto, esta pequeña organización llamada familia se puede describir, esencialmente, como una unidad de personalidades interactuantes que forman un sistema de emociones y necesidades engarzadas entre sí de la más diversa naturaleza. Por ello, se supone que tanto niños como adultos en algún momento buscan dentro de su seno la satisfacción casi total de sus necesidades emocionales (Estrada, 2003: 26).

La familia debe hacer sentir a sus miembros apoyo y seguridad ante situaciones desagradables que se presentan alrededor. La familia es el lugar donde se puede ser uno mismo, donde no se tiene temor a no ser aceptados. Una familia por lo general proporciona protección, cuidados, seguridad, conocimientos para adquirir nuevas habilidades y afectos, pero también existen familias que no pueden, por ejemplo, permitir la expresión de ciertos afectos, como la ira, haciendo difícil el aprendizaje de estos aspectos a sus miembros, lo cual repercute en detrimento de toda la familia o en su crecimiento de grupo.

> Yo desde que tenía diez años, mi papá me puso a trabajar y ahora le agradezco porque me hizo un hombre de bien. Mi papá era un hombre muy estricto, no se le podía hablar. Así como me enseñó muchas cosas, también tengo recuerdos tristes, porque ahora, por ejemplo, yo sí trato de darles cariño a mis hijos, no los abrazo mucho porque no estoy acostumbrado [risas]. Porque eso sí, así como recibí una gran educación de mi padre, así también creo que nunca nos dio un beso, una caricia. Mi esposa me dice que soy muy seco con mis hijos, pero la verdad es que no sé cómo hacerlo. Yo los quiero mucho a mis hijos, pero no sé cómo decirles que los quiero. Sí les compro muchas cosas, pero darles beso y eso no me sale.[171]

Otro ejemplo lo constituiría la familia que no está capacitada para permitir la expresión espontánea de la ternura, y así podríamos enumerar un amplio espectro de emociones.

> Lo que sí es bonito ahora es que se demuestra más amor, porque, por ejemplo, con mis hijos yo ya les puedo decir que los quiero, pero antes como que daba pena decirle al papá eso, porque si no hasta maricón [homosexual] resultaba uno [risas]. Antes, le digo, mi papá acostumbraba que nos sentáramos a platicar todos juntos, ahora ya ni se saben comunicar. Oye usted a los jóvenes que sólo dicen puro “güey”, “ta’ chido” y cosas así que ni se les entiende. Otra cosa, por ejemplo: mi papá nos

[171] Entrevista realizada a Ricardo González, mayo de 2010.

> enseñó mucho de la puntualidad porque llegar tarde a algún lugar es una falta de respeto, pero ahora todo mundo llega tarde, hasta dicen pues: "la hora puntual o la hora del mexicano". Y así muchas cosas que yo creo que, aunque la familia tradicional era muy dura, era mejor porque uno se formaba con más madurez a todo, ahora no.[172]

La familia no es una isla o un simple conjunto de individuos en el vacío. Es una realidad humana compleja, con unos condicionamientos biológicos ciertos, pero regulados culturalmente y, por tanto, una realidad formal muy variada en relación con su inserción en la sociedad total y en su estructura de clase. Por la complejidad que implica, la familia ha sufrido y sufrirá presiones para el cambio.

Finalmente, puede señalarse que la reducción del tamaño de la familia, la libertad de los hijos hacia sus padres, la emancipación social de la mujer, o la pérdida de algunas de sus funciones tradicionales, como las educativas y las económicas, son muestras palpables de los efectos que el cambio social ha producido en la familia.

> El análisis de la familia, o las familias, en la actualidad puede comprender múltiples aspectos y, en parte, ello deriva de la complejidad creciente de las relaciones familiares, de su fragilidad y de su composición. De esta manera se observa no sólo una diversidad en cuanto a sus formas o estructuras (nuclear, completa, monoparental, extensa) y en cuanto a sus relaciones (entre la pareja, entre divorciados o separados, entre los miembros de familias reconstituidas, entre padres e hijos, entre generaciones), sino también una creciente fragilidad e inestabilidad de las mismas. No obstante esto último, las relaciones familiares se recomponen, se reestructuran y encuentran otras salidas (Esteinou, 1999: 13).

La familia contemporánea se ha replegado casi exclusivamente sobre la pareja, habiendo dejado de ser el lugar principal de la reproducción. La familia ya no cumple con las funciones que en otros tiempos se le atribuían, y las que aún conserva son: el proceso de socialización primaria de los hijos, aunque comparte esta función con otras instituciones como la escuela o la iglesia; en el proceso de socialización también desempeña la función de formadora de la identidad de sus miembros; y, finalmente, otra de sus funciones es proporcionar afectividad, porque la familia es el refugio, el lugar privilegiado en donde se manifiestan las emociones, es el lugar en donde se capitalizan los sentimientos que no pueden expresarse en una sociedad deshumanizada. Pero siempre hay excepciones, dado que encontramos familias en las que la violencia doméstica se presenta con frecuencia y, lejos de ser refugios de afectividad, se vuelven el espacio más temido para sus miembros.

[172] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

Por tanto, la familia como institución ha vivido una serie de transformaciones económicas, sociales y culturales hasta la conformación de la familia actual.

La familia como institución de reproducción

El concepto de reproducción ha sido importado por la sociología desde las ciencias naturales, donde designa el proceso por el que uno o más organismos individuales generan otros de la misma especie. En el sentido metafórico que asume, la reproducción es el proceso por el que la sociedad considerada como un sistema, o alguna de las instituciones que la forman considerada como subsistema, se reproducen y aseguran su perpetuidad.

El concepto de reproducción ha sido utilizado para estudios, sobre todo en el sentido biológico, como parte de las relaciones de género y de familia, y por otro lado, como objeto de la demografía. En el caso específico de esta investigación retomamos el concepto de reproducción desde una mirada social para explicar cómo en el contexto de la familia se reproducen prácticas y discursos racistas. A este sentido nos referiremos al hablar de reproducción social, aunque en el ámbito de las ciencias sociales la expresión no pretende tener un significado distinto del término de reproducción a secas.

La definición de reproducción social la retomamos de Bourdieu y Passeron (1972), quienes la definen como los procesos por los que los individuos nacidos en una clase o un grupo social terminan perteneciendo a ellos como adultos, o por los que los adultos de una generación transmiten su posición de clase a sus descendientes, en particular a través del sistema educativo.

Esta definición nos permite explicar la reproducción de la estructura de las relaciones de poder y de las relaciones simbólicas entre las clases, con énfasis en la importancia del capital cultural heredado de la familia. Retomamos también la definición de Yazbeck, que a nuestro parecer es una de las más completas, para explicar con más claridad cómo se reproducen las prácticas y los discursos racistas en la familia.

> El concepto de reproducción social se refiere al modo como son producidas y reproducidas las relaciones sociales en la sociedad. En esta perspectiva la reproducción de las relaciones sociales es entendida como la reproducción de la totalidad de la vida social, lo que engloba no solo la reproducción de la vida material y del modo de producción sino también la reproducción espiritual de la sociedad y de las formas de conciencia social a través de las cuales el hombre se posiciona en la vida social. De esa forma, la reproducción de las relaciones sociales es la reproducción de determinado modo de vida, de lo cotidiano, de valores, de prácticas culturales y políticas y del modo como se producen las ideas en la sociedad. Ideas que se expresan en prácticas sociales, políticas, culturales, y en padrones de comportamiento y que acaban por permear toda la trama de relaciones en la sociedad (Yazbeck, 2010: 169).

Por tanto, es importante señalar que es en la familia donde un individuo pasa la mayor parte de su vida y es en ella donde se constituye el *habitus*:

> [...] el *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu, 1972: 178).

Será a partir del *habitus* como los sujetos producirán sus prácticas. Reyes (2009) señala que el *habitus* es la interiorización de las estructuras a partir de las cuales el grupo social en el que se ha sido educado produce sus pensamientos y sus prácticas; el *habitus* formará un conjunto de esquemas prácticos de percepción —división del mundo en categorías—, apreciación, distinción entre lo bello y lo feo, lo adecuado y lo inadecuado, lo que vale la pena y lo que no vale la pena, y evaluación —distinción entre lo bueno y lo malo—. A partir de todo ello se generarán las prácticas —las elecciones— de los agentes sociales. De esta manera, ni los sujetos son libres en sus elecciones ni están simplemente determinados.

En tal sentido, puede decirse que los seres humanos somos en gran parte producto de lo que aprendemos en los espacios privados, en este caso en los hogares, y lo aprendido es lo que se reproduce en la sociedad; parte de lo que reproducimos y que es materia de esta investigación son los discursos y prácticas racistas vistos y aprendidos en el seno familiar.

La familia, desde una perspectiva social, significa el espacio privado legitimado para transmitir un modelo de vida. En este sentido, la familia, como espacio privado, se enfrenta y se dirige a un espacio público donde se concretará aquel modelo de vida, sintetizado y nuevo, es decir, el modelo en el que el nuevo individuo, nacido o acogido en un seno familiar, es "puesto en sociedad" para que ejerza su papel de manera autónoma y responsable.

Familia y racismo

La sociedad actual se caracteriza por la coexistencia de modelos de vida diversos que se publican en espacios abiertos de manera cada vez más extenuante. Este encuentro entre lo diverso acostumbramos a positivarlo y a enfocarlo como fuente de riqueza, sobre todo de progreso, pero puede ocultarnos una de las patologías más cruentas que toda sociedad debe de saber encarar: el racismo como enfermedad social.

> En la confluencia de culturas y de modos de vida diversos, el racismo aparece como la patología social más grave que las sociedades actuales deben saber resolver. Asimismo, la familia es el máximo exponente de la realidad transcultural y del cruce; de hecho, toda familia se organiza inicialmente a partir de la "co-incidencia" de

> proyectos de vida, con objetivos y valores básicos también coincidentes, pero muy a menudo divergentes en sus prácticas concretas (Prats, 2003: 131).

Como se ha señalado anteriormente, el racismo no es innato sino que se aprende, y ese proceso de adquisición ideológica y práctica ha de tener sus fuentes. Van Dijk (2007: 25) señala que las personas aprenden a ser racistas de sus padres y de los colegas que también, a su vez, lo aprendieron de sus padres; igualmente lo aprenden en la escuela y en los medios de comunicación, así como a partir de la observación y la interacción cotidiana en sociedades multiétnicas.

> [...] los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en la reproducción del racismo en la sociedad, por ejemplo el definir a las minorías como problemáticas, cuando no como desviadas o delincuentes, acertando o confirmando de este modo los estereotipos y prejuicios étnicos prevalentes entre la mayor parte de la sociedad, los medios de comunicación contribuyen a definir la situación étnica por medio de sus propias estrategias de discursos (Van Dijk, 2003: 176-177).

La familia es una de las principales instituciones reproductoras del racismo dado que, en sus primeros años, el niño sólo entiende que los niños son sus amigos si no lo golpean, si juegan juntos o si comparten los juguetes, sin importarles sus diferencias raciales, religiosas o culturales. Pero su comportamiento puede llegar a modificarse con las condicionantes familiares: el niño quiere parecerse a sus padres y las ideas o creencias de su familia —tanto procedentes de sus padres como de abuelos— llegan a ser su modelo a seguir. Es decir, la mayoría de los hijos de padres racistas serán racistas.

> [...] lo espontáneo en los niños es no ser racistas. Los niños no nacen racistas. Si sus padres o sus familiares no les han inculcado ideas racistas, no hay motivo para que lo sean. Pero, si te convencen de que las personas de piel blanca son superiores a las que tienen negra, si tú crees esa afirmación, podrías tener un comportamiento racista hacia los negros (Ben, 2006: 23).

Este proceso de reproducción de prácticas racistas en el contexto familiar lo observamos en la ciudad de San Cristóbal. Como muestra, se presentan los comentarios de Luz, quien participó en el grupo de discusión de madres mestizas:

> Me acuerdo cuando era niña y mi mamá me llevaba al mercado. Ella siempre le gritó a los indígenas. Le decía: "¿cuánto cuesta esto?" Y el indígena contestaba: "cinco pesos", por ejemplo. Y mi mamá le decía: "si quieres te doy dos pesos; si no, ahí te lo comes, indio sonso, a ver si con eso te llenas". Y se iba. También me acuerdo que cuando íbamos a la fiesta de Tenejapa nosotros [los mestizos] nunca nos juntamos

con los indios, esos no tenían permiso de entrar a nuestras fiestas, ni siquiera a la misa, ni ahora tampoco entran. Yo la verdad es que nunca tuve relación con ellos. Mi mamá siempre me decía que cuidara mis amistades y que no me juntara con cualquiera. Aunque éramos pobres, mi mamá siempre nos metía en escuelas pagadas porque decía que no le gustaba que nos juntáramos con los indios.[173]

¿Es posible que un niño o una niña se conviertan en racistas cuando alcancen la edad adulta? Ben (2006) señala que es posible que todos los niños lleguen a serlo, pues ello depende de la educación que los padres den a sus hijos.

En la adolescencia el racismo nace al seguir las normas del grupo secundario, el de los amigos, y en especial del líder de su grupo, porque surge la necesidad de autoafirmación y de rebeldía. Por lo anterior, los padres deben ser responsables de inculcar valores positivos a sus hijos y transmitirlos con el ejemplo. En este sentido, los valores son parte del desarrollo humano y son instaurados en la familia. Al preguntarle a José Luis sobre qué le enseña a sus hijos en relación con quienes son los indígenas, él comenta:

> Pues yo siempre les digo que somos iguales, que deben de convivir con ellos, sobre todo porque como yo tengo el negocio aquí en el mercado. Deben de saber que trabajamos juntos, aunque ni mis hijos ni mi esposa les gusta venir aquí al mercado porque dicen que es muy sucio. Yo siempre les digo que se deben de llevar bien con ellos [los indígenas] aunque, claro, con sus ciertas distancias, porque con algunos no se puede tratar. Entonces, que tengan cuidado con quién se juntan, porque yo sí les digo, algunos indígenas son muy buenos pero otros son muy abusivos; entonces, deben de tener cuidado y ser muy observadores de con quién se juntan y a quién tratan.[174]

Aquí retomamos lo que señala Van Dijk (2009), en el sentido de que muchos discursos racistas se caracterizan por ser jugadas semánticas, con una parte positiva sobre nosotros y una parte negativa sobre ellos. Por ejemplo, como señala José Luis, "yo siempre les digo que somos iguales", "que se deben de llevar bien con ellos", aunque recalca que hay que tomar "ciertas distancias" y "hay que tener cuidado de ellos".

Los niños o adolescentes no se vuelven racistas en lugares externos al hogar, pero sí pueden profundizar en esta actitud debido a sus relaciones en un determinado grupo. La actitud racista o discriminadora no es un hecho que se aprende externamente, sino que el núcleo familiar es determinante y de alguna manera traemos esa predisposición desde la casa. Si los niños tienen actitudes racistas es porque en algún momento sus padres han sentido este tipo de desprecio por el otro y han utilizado expresiones como "indio sucio", "malditos indios". Es decir, a través de formas conscientes o inconscientes en el discurso,

[173] Luz, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.
[174] Entrevista realizada a José Luis, abril de 2010.

los padres enseñan a los hijos lo que consideran bueno y lo que deben reproducir. Por ejemplo, José Luis enseña a sus hijos que los coletos son gente "refinada" y "decente", no como "los otros", los que han venido a invadir, refiriéndose a los indígenas que se han trasladado a la ciudad de San Cristóbal.

A los jóvenes se les preguntó qué habían escuchado de sus padres en relación con los indígenas. Varios dijeron que les enseñaron que todos somos iguales, pero casi nadie tiene relación con ellos. Darío cuenta lo que recuerda de su abuela:

> Mi abuela siempre se catalogó como señora de sociedad; ella sí era de las que decía que era auténtica coleta y con mucho orgullo lo decía. Ella siempre era de decir: "yo no voy al mercado porque, en primera, ahí están esos [los indígenas]; en segunda, porque hay mucho lodo y quién sabe si sea lodo, porque capaz ni baños hay". Recuerdo una vez que mi abuela se quejaba con mi papá de la señora que trabajaba en su casa. Mi abuela le decía: "¡mira lo que me hizo esta maldita india! Sonsa, me tiró a la basura el té que me trajiste [...]. Y, fíjate, me dijo la india sonsa, que pensó que ya no servía porque se veía como basura, qué va saber la ignorante". Le decía mi abuela a mi papá: "sí, por eso te digo que ya no quiero más a estos asquerosos", y bueno, creo que mi papá, él ya no es así porque yo lo he visto cómo se lleva con los indígenas y yo también.[175]

La transmisión de la ideología racista se puede presentar también de manera oculta, al señalar que puedes llevarte con los indígenas, pero no debes "tenerles miedo". En este sentido cabe la pregunta: ¿acaso se les enseña a los hijos a no tener miedo a los franceses o a los ingleses? Esto se observa en el relato de Susana, quien proviene de abuelos indígenas y su trato con ellos es mínimo.

> Por ejemplo, para mí, sólo mi abuela materna era de San Cristóbal, pero mis demás abuelos eran de Mitontic.[176] Mis abuelos se vinieron a vivir aquí y entonces ya mis papás y mis hermanas nacimos aquí, pero, sin embargo, por ejemplo, para mis abuelitos, es así un gran amor a su pueblo, pero también como que el gran amor a San Cristóbal. Y, por ejemplo, para mí, yo tuve una gran convivencia con mucha gente indígena porque mis abuelitos son maestros, uno ya falleció. Entonces, este, por ejemplo, mis dos abuelos sabían hablar tsotsil, mi papá sabe hablar tsotsil; entonces había como esa mayor relación, así como: "no les tengas miedo, no les tengas repudio", es como lo que te van inculcando. Pero también, si tú eres hijo de un auténtico coleto [sube el tono de voz], pues entonces así como que casi, casi ni te acerques ni convivas con indígenas. Pero este, por ejemplo, yo creo en el aspecto

[175] Darío, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.
[176] Mitontic es un municipio de Los Altos de Chiapas.

> que decíamos, de este que decíamos de la gente de otro lado que dice: "tú eres coleto de mentalidad cerrada", y así.[177]

Los factores fundamentales que originan el racismo pueden ser el entorno familiar, los amigos, el contexto donde se vive, los libros de texto y materiales escolares, los medios de comunicación y otros aspectos de la vida cotidiana —dichos, expresiones, experiencias—.

El sistema racista, resalta Van Dijk (1994), consta de la acción social —acciones discriminatorias desfavorables para otros— y la cognición social —modelos mentales, conocimientos, actitudes, ideologías—, normas y valores que son compartidos por los dominantes —estereotipos y prejuicios—. La existencia de este sistema depende de su cotidiana reproducción a través del discurso del grupo dominante en la política académica, corporativa y en los medios de comunicación.

> Mi madre siempre nos contó cómo mi abuelo, que era dueño de una finca por aquí cerca de San Cristóbal, trataba a los indígenas. Mi mamá dice que mi abuelo siempre les decía que él era el dueño y ellos sus trabajadores, y que tenía derechos sobre ellos. Mi abuelo no permitía que ni mi mamá ni mis tíos les hablaran a los indígenas, porque mi abuelo siempre les decía que ellos no eran personas decentes, que sólo servían para trabajar como mulas y nada más. Yo pienso ahora que todos somos iguales, aunque a veces sí me sacan de quicio porque no entienden razones; quieres dialogar con ellos y no se puede, y a veces digo, creo que mi abuelo tenía razón. A veces algunos de mis maestros nos dicen que les tengamos paciencia, que ellos pueden entender, que nosotros debemos ser los que los debemos entrar en razón, que los indígenas entienden pero que esto es poco a poco, pero cuando uno quiere hacerlos entender no entienden.[178]

En este testimonio, el discurso racista de la figura de poder, que en este caso es representado por el abuelo —en las familias extensas es el personaje de mayor respeto—, trasciende a los hijos y a los nietos, quienes de manera consciente o inconsciente reproducen los mismos patrones. A la vez, también se observa, como señala Van Dijk, que el racismo no sólo se aprende en la familia, sino también en la escuela. Algunos profesores, en su afán de ocultar un discurso racista, terminan por hacerlo presente de manera evidente al señalar los rasgos que prejuiciada y comúnmente se atribuyen a los indígenas, como son los de que "no entienden", que "hay que tenerles paciencia" y que "somos nosotros [los mestizos] los que vamos a develarles la luz". Estas expresiones no dejan de tener el sentido colonialista de dominación.

---

[177] Susana, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.
[178] Javier, grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

Existen esquemas mentales colonizadores en muchas personas, esquemas alejados de la realidad. Esto se debe a que con el proceso de colonización se infravaloró la cultura propia al reemplazarla por una cultura impuesta, la cual ha contribuido a que se haya conformado un estereotipo de que el indígena es inferior, mientras que las personas españolas, de piel blanca, ojos claros, buenos modales y gustos refinados son mejores, de forma que quien no se ajusta a estos "modelos ideales" regularmente es discriminado.

En los procesos de conquista y de colonización, los colonizadores suelen elaborar teorías relativas a que los grupos colonizados presentan características raciales que los hacen inferiores. Los dominados son calificados de perezosos, ineptos, inhábiles, torpes, tontos, inmorales, negligentes, sucios, irresponsables e, incluso, físicamente defectuosos. Estos calificativos pretenden mostrarse como resultado de un estigma natural (Ben, 2006: 12). Y son precisamente los calificativos, los prejuicios, los que se reproducen constantemente tanto en el ámbito privado como en el público. En los relatos siguientes se presentan diversas formas de reproducción de los estereotipos negativos hacia los indígenas. En el caso de Alberto, primero señala cómo los coletos son reconocidos como racistas, pero al mismo tiempo reconoce que el insulto más común en la ciudad es cuando te comparan con un indígena; por otro lado, Patricia hace su propia defensa al comenzar a hablar, señalando que ella sí ha tenido oportunidad de convivir con los indígenas y se lleva bien con ellos, pero cuando narra su experiencia en el mercado comienzan a salir los descalificativos: "testarudos", "sucios", "agresivos", "tercos". Afirma también que si no hubiera indígenas en el mercado, éste sería más limpio. En el tercer caso que presentamos, del cronista adjunto de la ciudad, él recuerda cómo el proceso de reproducción de los discursos racistas proviene, en su caso, desde sus abuelos, cuando le comparaban con un "indio", en tono descalificativo, cuando hacía algo mal. Además, sólo mantuvo relación con los indígenas que servían en su casa.

Las personas, por consiguiente, no nacen racista, sino que se hacen. Todo depende de la educación que se reciba en la casa o en la escuela, aunque ningún padre, madre o maestro enseñe a ser racista con plena conciencia. Más bien, el racista aprende de sus padres cuando observa la forma en que se relacionan con los otros y sus discursos respecto a los que sienten que son diferentes. En una de las observaciones realizadas durante mis visitas a las familias se presentó en la sobremesa la siguiente conversación entre los padres y su hija:

> Hija: Oye, mami, ¿qué dirías si te digo que ya tengo novio?
> Mamá: [con cara de asombro] Pues ya estás en edad de tener novio, sólo te pido que tengas mucho cuidado con quién te metes. Lo único que te voy a pedir es que no me vayas a traer a la casa a un indio, por favor, porque no te hemos educado para eso.
> Hija: [queriendo molestar a la mamá] ¡Ay, mami!, ¿pero qué hago si mi novio es de Zinacantán?
> Mamá: [con tono de indignación] Mira, hija, tú sabes que nunca te he prohibido nada, te hemos dado todo, pero no me hagas esto y si me estás bromeando es una muy mala broma.

Hija: Pero, mamá, ¿qué de malo tiene?
Papá: Mira, hija, a mí no me gusta meterme en la vida de nadie y menos en la tuya. Yo voy a aceptar todo lo que tú hagas pero, eso sí, si quieres vivir amolada, ése va a ser tu problema. Mi obligación es decirte cómo viven ellos. Duermen en el suelo, comen tortilla con sal, y los indios son maltratadores de mujeres por más que estudien o vayan a la escuela. Si esa vida quieres, adelante, ya estás grande para saber qué te conviene o no. Yo no te prohibiré nada.
[La hija terminó diciendo que era una broma y todos se rieron].[179]

Puede observarse cómo los prejuicios en torno a los indígenas son muy generalizados. Sin embargo, y a pesar de estos prejuicios, durante las entrevistas nadie señaló de manera abierta que no aceptaría a un indígena en su familia. Los discursos aparecen "disfrazados", por ejemplo, cuando los padres argumentan que su deber es hacer ver a sus hijos la situación en la que se encuentran, aunque dejan "el problema" en sus manos.

El "problema", como suelen llamar a los indígenas, no se presenta en casos aislados. La mayoría de los entrevistados mestizos, cuando se les preguntaba qué sentirían si sus hijos se casaran con un indígena, respondieron con frecuencia frases como la siguiente: "Pues no me puedo oponer, pero le haría ver la situación porque tendrá problemas más adelante". A continuación se presenta un fragmento del grupo de discusión de las madres de familia mestizas, cuando comentaban acerca de si sus hijos se casaran con un o una indígena:

Esperanza: Pues yo le he platicado y respeto su modo de pensar, pero yo le he dicho, si tú te vas a juntar con una india o indígena o a la inversa, lo vas a pensar bien, porque no al rato la vas a tirar ya embarazada. Si indígena te gustó, ahí te quedas, y a ver qué problemas van a haber, porque tu modo de pensar no es igual al de ellos, es diferente, son formas de ser diferentes, son maneras diferentes.
Rosario: Yo le he dicho a mi hijo, aunque sea la más pobre pero que te respete y que te quiera.
Carmen: Pero no indios que nos atormenten la vida.
Cecilia: Así que, aunque estén retecivilizados, va a seguir siendo el indígena y con sus mismas costumbres, con sus mismos sentimientos, aunque el gobierno le ponga casa.
Carmen: Así, el indio no deja de ser indio; aunque lo vistan de seda, indio se queda, ¡sí! [Risas].
Luz: Si nos escucharan, saber qué van a decir, estas señoras están locas [risas].
Cecilia: No, pero todo lo que hemos dicho es la verdad, es la verdad.
Esperanza: Sí, pues, era cierto cuando las viejitas de antes decían: "abran bien los ojos, muchachas, Dios hizo las razas, cada quien con su cada quien", ¿verdad?

[179] Notas del diario de campo, junio de 2010.

Cecilia: Sí, claro, así es.
Esperanza: Y todavía yo, que me tocó vivir con una madrina y me decía: "no porque se ilusionen que vean el indígena ya con su traje, ya va a ser caxlan, ¡no! Eso no va a ser". No, 'hora sí que cada oveja con su pareja, porque somos diferentes en las costumbres, forma de ser y el indígena no lo va dejar nunca y se han visto hechos.
Carmen: Sí pues, si ya no los dice una señora de experiencia, vamos hacer todo lo posible porque no se mezclen con indios [risas].
Esperanza: Es que ahora ya están muy igualados, como se dice. Ya ellos ya van al salón de belleza, los hombres, con la peinadora, que les corten el pelo, ya no se distinguen, ya las muchachas se van con la finta porque, como ya tienen las grandes camionetas, ya las muchachas se ilusionan por la camionetota, pero es indígena y cuando se vienen a dar cuenta ya vieron que es indígena.[180]

De la misma manera, a los jóvenes mestizos se les preguntó si se casarían con una indígena y el tono de la conversación fue de burla y desacreditación hasta llegar al sarcasmo.

Por tanto, una vez establecidos, los estereotipos tienden a mantenerse o incluso a fortalecerse con el paso del tiempo debido a determinadas características de nuestra forma de procesar la información social en situaciones cotidianas. Y si estos estereotipos son aprendidos en la familia, es más probable que se reproduzcan con facilidad.

> Además cuando la familia no está proporcionando esos máximos de felicidad que la sociedad le exige (por desmembramiento, dejadez o intención manifiesta), tampoco nos puede parecer legítimo que otras instituciones como la escuela o la iglesia, sustituya la posible amoralidad detectada en los individuos por una moral instrumental de cariz neutro. Es decir, ante la diversidad, lejos de defender una anorexia ideológica de neutralidad debemos incrementar nuestra beligerancia hacia manifestaciones privadas (procedentes de la familia) que introduzcan a la discriminación, al rechazo del otro y al racismo (Prats, 2003: 134).

Asimismo, los discursos que se utilizan en la escuela, en la iglesia o en la familia pueden no ser coincidentes, dado que en muchas ocasiones las exigencias de la sociedad hacen que muchas personas utilicen un doble discurso: el que enseñan en casa, como espacio privado, y otro muy diferente que emplean en espacios públicos como la escuela. Por lo anterior retomamos a Prats (2003), quien señala que el racismo y cualquier discriminación que se nutra del diferencialismo y la desigualdad se plasman en tres ámbitos: la sensibilidad, la relacionalidad y la conducta moral. Estos dos últimos ejes acostumbran a desarrollarse en contextos formales y suele afirmarse que la sensibilidad moral es más susceptible de ser consumada en situaciones de educación formal. El primero se observa principalmente en

[180] Grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

espacios privados como la familia porque el ámbito familiar es un espacio excepcional para incidir en la sensibilidad y la voluntad morales: la base familiar es sustancialmente emotiva y guiada por una relación afectiva entre sus miembros y, de hecho, el desmembramiento familiar se produce cuando desaparece ese vínculo afectivo. Ello proporciona una potencia pedagógica importante a la familia en el terreno de la sensibilidad moral, aspecto clave en la génesis de todo racismo (Prats, 2003: 134).

Racismo y escuela

Discursos y prácticas racistas se pudieron observar en diversos espacios educativos. Como ejemplo está el caso de Alicia, profesora de primaria, que, cuando se le preguntó cómo ha sido la relación que ha mantenido con los alumnos indígenas, respondió en los siguientes términos:

> Yo siempre he trabajado muy bien, me gustan mis niños, porque ya llevo veinte años como maestra. Me gusta mucho la docencia, pero yo recuerdo cuando un ciclo escolar me tocó varios niños indígenas. La verdad, al inicio, pues, este, no me gustó mucho, porque, este, no sabía, porque no estaba acostumbrada, o perdí la costumbre, no lo sé, porque aquí en la ciudad no asistían ellos a la escuela, bueno al menos en la mañana no, pero ahora viera que sí, como ya tienen muchos privilegios, ve que les dan oportunidades, que becas y un montón de cosas. Entonces ya los papás los mandan a la escuela, yo creo que por el dinero, no porque quieren que aprendan. El problema fue que ellos, este, no entienden muy bien el español o yo creo que nada, y le dije al director, ¿qué hago? Y recuerdo que él me dijo: "Pues, nada. Usted dé las clases y si no le entienden es su problema, no es nuestro". Yo dije, "pobrecitos, ellos no tienen la culpa de que no entiendan". Aunque, mire, cuando llega el supervisor, todos debemos de actuar muy bien, hasta los ponemos adelante. Pero bueno, este, yo sí puedo decir, yo creo que sí he tenido experiencias malas con ellos, pero no ha sido por mí, sino porque no entienden español.[181]

Esta contrariedad entre lo público y lo privado se ve frecuentemente en contextos diversos. Por ejemplo, amas de casa a las que hemos escuchado decir cosas denigrantes hacia los indígenas en el ámbito privado, cuando dialogan en espacios públicos señalan que los tratan muy bien. Cuando se está siendo observado regularmente se suele actuar y hablar modificando en parte lo que pensamos y decimos. Este hecho se pudo observar en la conversación con los jóvenes mestizos quienes, sabiendo que estaban en un grupo de discusión, trataban de cuidar al máximo los comentarios vertidos. Esta actitud tiene relación con lo que Van Dijk (2009) ha nombrado "jugadas semánticas", entre las cuales

[181] Entrevista con Alicia, mujer mestiza, docente de nivel primaria, agosto de 2010.

está la apatía aparente, es decir, se suele demostrar que se está de acuerdo o que no pasa nada si se convive con los otros, en este caso los indígenas, y se dicta un discurso de apatía aparente como: "si no estuvieran aquí los indígenas, la ciudad fuera más segura", aunque a regañadientes se reconoce la "parte positiva" de la situación.

Esto es lo que Van Dijk (2009) llama discursos racistas en la conversación cotidiana. Señala a su vez que es el género más elemental y más extenso de la interacción y del discurso humano, definido típicamente por la carencia de los limitantes institucionales. Por lo anterior, es preciso destacar que los discursos racistas de las conversaciones cotidianas se producen y reproducen en varios ámbitos, no sólo en la familia, sino también en la escuela.

Retomando el análisis de racismo en los espacios educativos, a continuación se presentan algunos discursos racistas vertidos por un grupo de maestros indígenas y mestizos de educación primaria que se encontraban reunidos en un curso de actualización profesional. El grupo de maestros de primaria discutía en torno al tema de la diversidad cultural. Todos los comentarios giraron en el sentido de defender la riqueza cultural de "nuestros" pueblos indígenas. El señalar "nuestros" es muy común cuando se habla en espacios públicos, pero en los espacios privados o en círculos más cerrados, como el de los amigos, la expresión de muchas personas se torna desfavorable. En dicha reunión se daban propuestas de cómo mejorar la educación bilingüe y cómo respetar las costumbres de los alumnos que provienen de comunidades indígenas. La reunión fue muy armónica, pero en el momento del receso —con la curiosidad del investigador— me acerqué a escuchar los comentarios de pequeños grupos que conversaban en torno a lo dicho antes en el espacio de la reunión:

> —Pura "pendejada" se dice, eso de apoyar a los indígenas. Para qué, si por más que te esfuerces no entienden.
> —Sí, a mí también me pareció una tontería, pero ya ve usted[182] que aquí tenemos que decir que todo está bien, si no, imagínese la quemada que nos damos.
> —Luego nos dicen "nuestros pueblos". ¡Ni madres! Yo soy de San Cristóbal, no de un pueblo.
> —Cómo vamos a fortalecer la educación bilingüe si ni siquiera aprenden a hablar español. Deberíamos mejor exigir que todos los alumnos hablen español al cien por ciento.
> —Yo creo, no sé cómo lo ven ustedes, pero lo ideal sería que los maestros indígenas le enseñaran a sus compañeros indígenas y nosotros sólo tengamos alumnos mestizos, pero el problema aquí en la ciudad es que ya hay muchos indígenas.[183]

[182] En el contexto de las relaciones de los docentes de nivel básico es costumbre tratarse de usted aunque sean amigos o compañeros de varios años de trabajo.
[183] Observación realizada en una reunión de docentes de educación básica, agosto de 2011.

En esta conversación, como en muchas otras, el discurso racista va dirigido a los "otros". Según expresan, son los indígenas los que deben preocuparse por aprender español aunque, como maestros de educación primaria, se les asignan plazas en comunidades y deberían ser ellos quienes aprendieran el idioma de los indígenas.

Como se ha mencionado, la reproducción del racismo tanto en la familia como en la escuela a través de los discursos presenta dos caras, la que se ofrece en los espacios públicos y en los espacios privados. En este sentido Navarro señala que:

> La calificación negativa, así como la forma simplificadora de representar a grupos de población, está directamente relacionada con relaciones de poder entre los grupos, y por lo tanto, tienen la función de restar legitimidad a sus sistemas de creencias, formas de organización social y política (Navarro, 2012: 88).

Por otro lado, esa representación negativa del "otro" queda sistemáticamente equilibrada por una representación positiva de sí mismo; por ejemplo, "yo soy tolerante", "soy comprensivo", "no soy racista". Van Dijk (2009) afirma que estas estrategias se materializan a través de muchas artes y tácticas locales tales como negaciones y concesiones muy evidentes, contrastes que destacan las diferencias de grupo, competencias y la clásica oposición nosotros/ellos.

En noviembre de 2011, algunas personas mestizas me comentaban en una plática informal que estudiaban una maestría en educación en una institución privada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y que tenían muchos problemas dado que varios de sus compañeros eran indígenas y los maestros, con el afán de no parecer discriminadores, optaron por "darle la vuelta a la tortilla" y presentar un excesivo paternalismo hacia ellos. Los mestizos comentaban que varios docentes otorgaban las calificaciones más altas a los indígenas sin que entregaran trabajos o participaran en clase. Esto me llevó a solicitar que me permitieran observar una clase, argumentando que como docente me gustaría conocer las prácticas pedagógicas que se aplicaban en el aula. A continuación narro dos episodios, uno dentro del aula, y el otro en el patio de la institución. Dentro del aula:

> Docente: Chicos, hoy vamos a ver la lectura de desafíos de la educación superior. Les pido que se organicen en equipos para que hagamos una lectura colectiva pero, por favor, integren a sus compañeros [señala a quienes son indígenas]. No los hagan a un lado, por favor.

Este tipo de paternalismo genera más discriminación dado que los muestran como indefensos, sin capacidad para organizarse si una autoridad no les indica cómo integrarse. Algunos se fueron acercando a sus compañeros y formaron equipos; otros se quedaron aislados. El docente se acercó a un compañero indígena y le preguntó por qué no tenía equipo, a lo que el alumno contestó que prefería estar solo, que así se sentía más a gusto.

Entonces el docente llevó al alumno a un equipo y dijo a sus integrantes que por favor integraran a su compañero y lo apoyaran. De nueva cuenta el docente trató al alumno —de posgrado— como un ser indefenso sin capacidad para relacionarse con los demás. Más adelante pude conversar con varios alumnos del grupo y, ya con la confianza obtenida después de dialogar un largo rato, me comentaron que en el receso se habían acercado al asesor para comentarle sus inconformidades sobre el grupo. A continuación se describe lo que se ha llamado segundo episodio, el cual se presentó durante el tiempo de descanso afuera del aula, en el patio de la institución. Ahí se acercaron varios alumnos mestizos a comentarle al asesor que estaban inconformes por el trato preferencial que se daba a sus compañeros indígenas. Señalaron que el docente les dijo:

> Miren, chicos, esto es algo que tengo que hacer. A mí también me cuesta mucho relacionarme con ellos. Sé cómo son, no entienden, por eso mejor les doy por su lado. Sé que los que van a obtener algo de esta maestría son ustedes [los mestizos]. Ellos [los indígenas], pues no creo que aprendan gran cosa, por eso no me esfuerzo mucho en que entiendan. Pero hay cosas que uno tiene que hacer y debemos ser todos tolerantes. Les pido por favor que les tengan paciencia, júntense con ellos, es sólo aquí en la escuela. No les digo que se hagan amigos, sólo que sean pacientes.

Según el docente, él estaba siendo tolerante con los alumnos indígenas, pero su discurso está plagado de frases discriminatorias. Reproduce la representación del indígena que se ha tenido por varios siglos, ya que se refiere a ellos como "discapacitados mentales", incapaces de entender lo que él les explica. Su discurso en la esfera pública —dentro del aula— fue totalmente diferente a su discurso en la esfera privada, en el pequeño grupo que discutía en el patio de la institución.

> En el campo de la educación, habitualmente el docente controla los eventos comunicativos, distribuye los turnos para hablar o, al menos, tiene un acceso especial al discurso educacional y, por lo tanto, lo controla. Por su parte, en principio los estudiantes tienen acceso a la conversación en el aula solo cuando se les dirige la palabra o se les invita a hacer uso de ella (Van Dijk, 2009: 124).

De igual forma, pude conversar con alumnos indígenas a quienes pregunté cómo era su relación con sus compañeros y qué los motivaba a estudiar una maestría.

> Luis: Yo sí me llevo bien con todos, me cuesta. Yo digo que me cuesta mucho porque a veces es difícil, pero sí, nos llevamos bien, son buenos todos aunque hay cosas que desde la secundaria yo veo, esto como, eso de que hacen cosas muy diferentes, como decimos nosotros, sus costumbres son "raras", de que les gusta mucho sólo jugar o tener novia en la escuela. Yo vine a estudiar y eso no me gusta mucho. Algunos

son buenos, también hay malos, no, como que no quieren juntar con nosotros, pero bueno, saber por qué.
Teresa: Es bien difícil para mí, pero es orgullo para mí también, porque, mira, ya ni yo creo estar aquí. Me gusta mucho la escuela aunque mis padres no querían que estudiara, quieren que me case ya, pero yo todavía les digo que no. Por ahora sí me gusta estudiar y yo me llevo poco con mis compañeros porque me cuesta hablar. Es difícil. A veces piensan que no los quiero hablar pero es que no sé. Lo que no me gusta es exponer; eso, eso no me gusta. Pero yo sí creo que también algunos compañeros nos ven feo. Yo lo he escuchado que dicen cosas malas de nosotros. Un día dijeron que nosotros olíamos mal, pero no de verdad, y por eso ya no quería venir, pero, como me gusta, vine.[184]

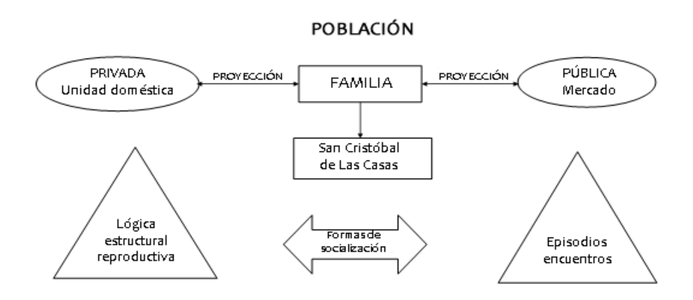
Los discursos y las prácticas racistas en los contextos escolares son mucho más comunes de lo que se percibe a simple vista. Uno de los problemas de la actualidad es que estamos presos de la doble moral, porque las discusiones en torno al respeto a la diversidad cultural llevan a proferir discursos en los ámbitos públicos que difieren de los expresados en la esfera privada.

Identidad, racismo y familia

Finalmente, en este trabajo no se pretende llegar a una comprensión del término "familia" en su totalidad; ello exigiría un análisis de diferentes épocas, dado que la familia es diferente en cada momento histórico. Lo que sí queda claro es que la familia ha sido una institución pública y privada al mismo tiempo, ya que las prácticas individuales tienen una proyección en la sociedad a través de los procesos de socialización. En la siguiente figura se representa el modelo de proyección de la familia en los ámbitos público y privado que han sido analizados en esta investigación (ver Figura 4).

[184] Conversación realizada con estudiantes indígenas de posgrado, noviembre de 2011.

Figura 4. Proyección de la familia en los ámbitos público y privado



Fuente: elaboración propia.

En esta investigación, como se ha señalado, una de las unidades de análisis ha sido la familia vista en dos ámbitos: el privado —la unidad doméstica— y el público —el mercado—, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En la unidad doméstica, el espacio privado por excelencia, se generan prácticas individuales que tienen una proyección en la vida pública. Es en el espacio privado de la familia donde se dan procesos de socialización con dos formas específicas: la socialización primaria y la secundaria. Es en el ámbito privado, en la unidad doméstica, y a partir del proceso de socialización, donde se aprenden muchas de las prácticas y los discursos racistas a través de una lógica estructural de reproducción que tiene una proyección en el ámbito público, en diferentes episodios y encuentros con los "otros", como conversaciones, relaciones de compraventa, compadrazgo, matrimonio, amistad o servidumbre.

Ya se ha señalado que la familia es una de las instituciones encargadas de la transmisión de la identidad y, también, que una de sus funciones es el proceso de socialización de sus miembros. Y es en ese proceso donde se transmite el odio, el desprecio hacia los "otros". Es en los encuentros con los otros donde se presentan las prácticas y los discursos racistas que son vistos, aprendidos y posteriormente reproducidos por sus miembros. La familia es el lugar donde convergen los etnocentrismos de clase, casi siempre inconscientes (Lenoir, 2005: 211). Por otro lado, Minuchin (1980) define la familia como el grupo en el cual el individuo desarrolla sus sentimientos de identidad y de independencia. El primero de ellos, fundamentalmente influido por el hecho de que las personas se sienten miembros de una familia, y, el segundo, por el hecho de pertenecer a diferentes subsistemas intrafamiliares y por su participación con grupos extrafamiliares.

La familia debe proveer la satisfacción de las necesidades integrales de las personas; es donde se sientan las bases de la supervivencia física y espiritual del individuo. A través de la

experiencia familiar, de la comunicación y de la empatía, es como sus miembros desarrollan lo esencial de cada uno de ellos, al encontrar refugio y alimentación material y anímica para dar un sentido existencial humanista a su vida. En la familia se crea y fortalece una interdependencia material y emotiva entre quienes la integran. Se forma un sentimiento de comunidad, de pertenencia, el nosotros frente al yo individual. Son estos procesos los que configuran el vínculo familiar, los que dan historicidad a la familia (Leñero, 1968: 25), y en este sentido de pertenencia se habla también del proceso de construcción de la identidad.

> La identidad familiar es una manera muy interesante, productiva y de amplias posibilidades empíricas para abordar los estudios de familia, por las implicaciones que tiene para el estudio de los sentimientos de pertenencia, los valores, los proyectos de futuro y, en general, la creación de sentidos y el bienestar personal. Por lo demás, el tema de la identidad familiar atraviesa cualquiera de los restantes mencionados, ya sea porque la familia es una de las principales instituciones que caracterizan, sustentan y diferencian algunas otras identidades (religiosas, nacionales o étnicas) o porque en el escenario familiar, aunque no sea el único, se imitan, reelaboran, o rechazan las identidades que cada niño encuentra "disponibles" a medida que crece; y se favorece la gestación (lo mismo con apoyo, crítica o incluso "guerra interna") de otras nuevas identidades que a los niños, adolescentes, jóvenes o viejos les puede resultar más atractivas que aquellas que la sociedad les ofrece ya hechas (De la Torre, 2003: 107).

Los contenidos de los debates actuales sobre las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio, con los procesos de formación de identidades, con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de "prácticas sociales del recuerdo" que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, y con los "nuevos tipos de identidades" y las "nuevas maneras de construcción de identidad" característicos del mundo de hoy (De la Torre, 2003: 108).

Por otra parte, Berger y Luhmann (1968) plantean que la identidad es un asunto de fronteras y límites, de igualdades y de diferencias, que sólo tienen sentido en el contexto en el cual ciertos significados fueron construidos, dotados de una realidad objetiva, mediante procesos subjetivos. Estos procesos subjetivos pueden situar las fronteras entre distintos grupos, entre mestizos e indígenas en el caso que nos ocupa.

De la Torre (2003) apunta que los procesos de formación de las identidades tienen que ver con la influencia de la familia en la instauración y mantenimiento de prácticas sociales del recuerdo, las cuales contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia.

La sociedad coleta, dadas las características particulares de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, establece límites entre ella y la sociedad indígena con la que convive a

diario, y dicho proceso impacta en la experiencia individual y en la identidad. Los coletos están hoy más que antes expuestos a una pluralidad de códigos y patrones culturales con los que tienen contacto en su vida cotidiana y que deben manejar. Estos códigos y patrones, y su manejo en la interacción cotidiana, repercuten en el plano de la identidad diferenciándola. Este proceso puede generar conflictos (Esteiniou, 1996: 15). En este sentido es importante reconocer la vigencia del racismo en la sociedad actual y señalar su relación con la identidad y nuestra historia de vida, dado que ésta se verá influida por el concepto de mundo que manejamos y que predomina en la época y lugar en que vivimos. Por tanto, hay en el concepto de identidad una relación individuo-grupo-sociedad, por un lado, y un vínculo entre historia personal e historia social, por otro.

Es necesario retomar la definición de Fossaert (1983) sobre identidad que se analizó en el Capítulo I, la cual señala que la identidad es la representación colectiva de un nosotros relativamente homogéneo —el grupo visto desde dentro— por oposición a los otros —el grupo visto desde afuera—, en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común. Frente a las posiciones individualistas, resulta innegable que el yo y el desarrollo individual no pueden explicarse fuera de su contexto social, pues no puede entenderse el ser humano como un yo carente de un nosotros. Y en ese "nosotros" se encuentran las formas de racismo expresadas por la familia como fuente de identidad a través de sus discursos y prácticas sociales.

Las siguientes frases permiten relacionar de manera clara los procesos de identidad, racismo y familia: "Nosotros los Estrada no somos racistas", "mi familia no se junta con los indígenas", "en tu familia defienden a los indígenas, pero en la mía no; nosotros, los odiamos". Esta última frase la formuló la hija menor de una de las familias observadas con la que he socializado durante varios años, por lo que existe confianza para hablar del tema. Ella comentaba que acudieron a un parque de diversiones en la ciudad y que su hija no pudo jugar porque había muchos indígenas. Llegó al grado de decir a la autora: "Te cuento que hoy le di la razón a Hitler. Ahora entiendo por qué hizo lo que hizo en Alemania y aquí en la ciudad nos falta un Hitler que pueda sacar a todos los indígenas de la ciudad". Entonces, una tía de ella comentó: "¿Ves por qué siempre digo que deberíamos ponerles una bomba a todos los indígenas?" Como se señaló en el Capítulo V, en el apartado denominado "Malditos indios, los odio", los discursos racistas son reproducidos en el ámbito de la familia y cómo este sentido de pertenencia al hablar de "mi familia" se presenta en los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades.

En este caso se considera la familia desde el análisis de la identidad grupal, dado que el proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad grupal refleja por lo común dos aspectos: la complejidad interna del actor —la pluralidad de orientaciones que le caracterizan— y las relaciones del actor con el ambiente —otros actores, las oportunidades y restricciones—.

Ya se señaló en el Capítulo I que la identidad tiene un fuerte contenido emocional; es una construcción del yo frente al otro. Esto es lo que se observa claramente en las expresiones señaladas en el párrafo anterior; en el caso de los discursos racistas, el contenido emocional se vuelca en forma negativa y se presenta en forma de odio; los miembros de la familia se permiten proferir los más grandes insultos hacia los indígenas bajo la justificación de que lo hacen en defensa de la familia, como señalaba Beatriz cuando comentaba su experiencia al llevar a su hija al parque de diversiones:

> Es que, mira, mi hija no pudo jugar en el parque de juegos por esos malditos indios. A mí no me molestaría tanto, pero quería que mi hija disfrutara de los juegos. Porque, no se sí ya los viste, pero hasta juegos para bebés hay. Pero esos indios desgraciados lo están destruyendo todo. Como no razonan, no entienden que se tienen que quitar los zapatotes sucios para subirse a los juegos. De veras, me acuerdo y me da mucho coraje. Antes que no tenía a mi hija tal vez ni me importaba, pero ahora pienso qué va a hacer mi hija si tiene que convivir con todos esos.[185]

En la identidad grupal, las referencias a la familia muestran relaciones de orgullo: "mi familia es maravillosa"; sentimientos de amor y de odio: "amo mi ciudad pero sin los malditos indios"; valores de igualdad contra valores de desigualdad: "sí, claro, todos somos iguales pero a los indígenas el gobierno les da todo", y sentimientos de seguridad o inseguridad en el entorno familiar: "mi familia ya no está segura en la ciudad con tantos indios".

Las identidades están condicionadas a los contextos sociales en los que surgen (Berger y Luckman, 1983: 166) e involucran en ellas no sólo factores sociales sino también personales, entre los que se encuentran cargas afectivas o aspectos psicológicos internos. Por tanto, la identidad grupal es una construcción que enfrenta a uno contra el otro. Lo propio es la afirmación de la negación de lo ajeno, y se construye con base en y reforzando las diferencias.

Melucci (2002) ha manifestado que entre los elementos principales por tomar en cuenta para comprender el problema de la identidad están los procesos de autopercepción y heteropercepción, de igual modo que el sentimiento de perdurar en el tiempo y la conciencia de la unidad. Así, la identidad de un colectivo surge, en primera instancia, por una especie de identificación que se produce entre los miembros con respecto al grupo del cual forman parte. Es decir, la sociedad en la que viven no es sólo la sociedad, sino que es concebida como su sociedad, cimentando la unión entre ellos a través de determinados elementos compartidos, como la historia, el lugar de origen o la cultura local.

El análisis de los procesos de construcción de la identidad permite abordar la problemática de intolerancias, discriminaciones y racismos desde sus diferentes

[185] Notas del diario de campo, febrero de 2012.

manifestaciones. El racismo es un fenómeno social que se inscribe en prácticas —formas de violencia, de desprecio, intolerancia, de humillación, de explotación—, discursos y representaciones —necesidad de preservar la identidad del yo, del nosotros— que se articulan en torno a estigmas de la alteridad —apellidos, color de piel, prácticas religiosas, prácticas culturales—. El racismo organiza sentimientos, confiriéndoles una forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus "objetos" como a sus "sujetos". Esta combinación de prácticas, de discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos permite atestiguar la formación de una comunidad racista y también el modo en que, como espejo, los individuos y las colectividades que son objeto de racismo se ven obligados a percibirse como comunidad.

El nuevo racismo insiste en las diferencias entre culturas y en el derecho que tienen las sociedades a preservar su identidad frente a lo que, de manera paranoica, se ve como un peligro de invasión (Arriola, 1998: 78). El racismo se convierte así en el sinónimo del "status-grupo" que sobrepasa las fronteras naturales, aunque se presenta como paladín de un nacionalismo xenófobo que impulsa a defender su "territorio", su "identidad cultural", a preservar entre ellos "la distancia" (Arriola, 1998: 86).

La forma de situarse como "los otros" tiende, naturalmente, a estar construida a partir de una perspectiva etnocéntrica. Se incluye en la categoría "nosotros" a todas aquellas personas y grupos sociales que tienen referencias de vida semejantes a las del grupo de pertenencia; que tienen hábitos, valores, estilos de vida y visiones del mundo similares y, de alguna manera, los refuerzan. Los "otros" son aquellos que se confrontan con esta perspectiva por su etnia, religión, hábitos, generación, valores y tradiciones diferentes.

El reconocimiento, el desconocimiento o el rechazo de las influencias culturales dependen del prestigio, el cual está socialmente asociado a cada una de las culturas. Injustamente se ha adjudicado un "mal prestigio" a las culturas indígenas y se ha fomentado una autoestima baja entre sus miembros por los apelativos que ha recibido. Charles Tylor (2000) señala que la identidad se forma tanto por el reconocimiento como por la falta de éste. En el caso que nos ocupa, los indígenas han sufrido un falso reconocimiento, de manera que los individuos y los pueblos han sufrido un verdadero daño.

La mayoría de los indígenas fincan su identidad étnica en su comunidad. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela y funciona como medio de identificación y protección. Warman (2003) señala que la comunidad se establece una frontera entre nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad.

> Esta construcción cotidiana de las identidades se da en todos los espacios relacionales, en la convivencia familiar, en las relaciones de compadrazgo, de amistad y principalmente en los actos básicos de reproducción de la vida social como es el trabajo en el campo, o espacio masculino, en el caso de los padres de familia y sus hijos así como en el espacio doméstico, o femenino, en la relación de las madres con sus hijas donde, con platos en mano, con maíz, frijoles alrededor del fuego no sólo se

> cocinan los alimentos básicos sino también se forman las futuras "amas de casa", es decir, las dueñas del espacio femenino (Gómez, 2011: 108).

Por tanto, la identidad se construye mediante la dinámica de la pertenencia y de la exclusión. Bergua (2002: 27) señala que la inclusión/exclusión de miembros en el nosotros de la sociedad civil se realiza a partir de códigos que proporcionan categorías estructuradas relativas a lo puro/impuro y a la contaminación, que serán aplicadas a los individuos. Así, puede presentarse al otro, o bien rodeado de términos tales como "inadaptación", "robos", "drogas", "prostitución", que lo inscriben en campos semánticos previamente negativizados. Éste es el caso de los indígenas en la ciudad de San Cristóbal, quienes son señalados como ladrones, sucios, malos, haraganes, perezosos, además de que se les acusa de fomentar la drogadicción y la prostitución.

> Se ha vuelto el indígena muy abusivo, muy agresivo con nosotras, entonces cómo quiere que la gente le respete cuando son muy agresivos es ¡imposible! y una de las cosas que hay que cuando va gente a vender un marranito [puerco], una gallina y todo eso, lo primero que hacen los indígenas es correrlo y le dicen, éste es mi puesto y lo tienes que respetar. Y aquí la gente que es de nuestra sangre, que es coleto de aquí y quiere vender algo y no lo dejan, no le permiten, y de verdad yo protesto. Otra cosa, que los niños chiquitos que vienen de pueblos los mandan a vender chicles. Yo he observado una cosa con mi hijo, que a veces ya no venden chicles, ya venden marihuana, portadores ya de las drogas. El otro día yo le digo a mi hijo, quiero un chicle de menta, y me dicen, chicle de verdad o chicle de mentira, y yo digo, ¿cuáles son los de mentira? Y los de mentira son los que venden los niños y son droga, sí, droga.[186]

La discriminación implica agresividad latente, conductas imaginarias, reales o efectivas que se expresan a través de acciones y de palabras mediante las cuales se daña a esos otros humillándolos, desvalorizándolos o directamente destruyéndolos. Por ello, no se trata sólo del trazado de un límite entre ellos y nosotros. La agresividad implica un elemento adicional: la negación, la desvalorización, la inferiorización y, llegado el caso, la supresión. Este plus es lo que del etnocentrismo se hace discriminación (Ramírez, 2008).

El racismo continúa perpetuándose porque es transmitido de generación en generación de manera más o menos consciente. Por eso emerge en comentarios racistas, en chistes, sobrenombres, bromas, indirectas o insultos. El racismo se enseña a través de prácticas, pero también de medios más o menos sutiles, dado que es parte de la estructura y de la dinámica social; como dice Balibar (1990), constituye un fenómeno social total. En el pensamiento cotidiano de las personas están presentes muchos estereotipos y prejuicios que se aplican a los grupos indígenas en la ciudad. Para obtener datos sobre este punto,

[186] Rosario, grupo de discusión realizado con mujeres mestizas, marzo de 2010.

al terminar los grupos de discusión y en las entrevistas con algunos mestizos, se entregó a los participantes una hoja donde debían señalar lo primero que pensaban de una persona en relación con aspectos que representan al indígena y al mestizo. Pudo observarse que los estereotipos positivos se asignaron a los mestizos, en tanto que los negativos se relacionaron con las personas indígenas (ver Tabla 1).

Tabla 1. Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos

Una persona	Mestizos	Indígenas
Con uniforme	Militar/funcionario/ le da presentación	Mesero/intendente/ no saben portarlo
Maquillada	Señora de sociedad/guapa/ elegante	Prostituta/ igualada/ alzada
Con celular	En comunicación/trabajo/ normal	Alzado/lo robó/para presumir
En carro	Ejecutivo/paseando/ trabajando	Narcotraficante/su transporte/se ven alzados
En la feria	Conviviendo con la familia/ disfrutando de su fiesta	Destrozando todo/da coraje/ deben estar en sus comunidades/la feria es de los mestizos
Comiendo	Alimentándose/normal/es educado/es limpio	Muerto de hambre/ los ignoro/ es sucio para hacerlo/no saben comer
Con gorra	Se cubre del sol/deportista/ accesorio	Ladrón/drogadicto/realiza trabajo
En el banco	Haciendo transacciones/ poniendo su dinero	Recibiendo dinero del programa de gobierno Oportunidades
Con casa	Se lo compró con su trabajo/se lo heredaron	Invasor/no se sabe cómo lo consiguió
En un restaurante	Socializando/comiendo/ conviviendo	Igualado/los ignoro/no creo que vayan
Tomando alcohol	Socializando/en una fiesta/ conviviendo	Embruteciéndose/son irracionales
Con dinero	Lo ganó con su trabajo/un gran empresario	Se convierten más alzados y prepotentes/trabajo

Fuente: elaboración propia.

Con base en los datos obtenidos, puede afirmarse que los mestizos adjudican a los indígenas unos estereotipos que son atribuidos a las personas como miembros de un grupo y no como sujetos individuales. Llama la atención que, en el apartado relacionado con lo que piensan de una persona cuando la ven en el banco, todos respondieron que los indígenas iban a recibir dinero del programa Oportunidades, cuando actualmente hay varios indígenas que tienen negocios y llegan al banco a depositar o retirar dinero para la comercialización de sus productos, e incluso para cobrar o enviar remesas a familiares que han migrado, como apunta Burguete:

> Es interesante observar la actitud de los gerentes de los bancos que durante los meses de octubre y noviembre se disputan los varios miles de dólares que les ingresan a los cafeticultores indígenas de Chenalhó, Chalchihuitán y Tenejapa, así como los 20 millones de pesos que la floricultura zinacanteca deja como derrama económica de este lucrativo negocio que está totalmente en manos indígenas (1998: 137).

Nos damos cuenta de que existe un estereotipo generalizado según el cual se considera al indígena como una persona que vive de lo que le da el gobierno. El pago del programa Oportunidades es motivo de queja constante de los mestizos, argumentando que el gobierno sólo protege a los indígenas. Sin embargo, el programa no los excluye ya que está destinado a todas las personas de bajos recursos económicos, tanto indígenas como mestizos.

Siguiendo con el análisis de la Tabla 2, retomamos lo que señalan los mestizos en el apartado relacionado con la feria, que en muchos lugares de México representa la fiesta más grande del lugar. Los mestizos muestran claramente su indignación hacia lo que consideran un proceso de invasión, en el que vemos claramente las prácticas de exclusión, sobre todo cuando señalan que "la feria es de los mestizos". En este sentido, el estereotipo que ha marcado en los últimos años las relaciones interétnicas ha sido el de señalar de forma generalizada a los indígenas como invasores. Generalmente, los mestizos no pueden visualizar a un indígena que tenga el capital económico necesario para adquirir una propiedad; por el contrario, la visión es que, si tiene propiedad, es porque es invasor o porque pudo haberla robado.

En esta misma línea, otro estereotipo que se presenta con frecuencia consiste en señalar a los indígenas como ladrones. Los mestizos los consideran ladrones en muchos aspectos: si tienen celular es porque lo robo o porque quiere presumir, o si tiene casa propia es porque es invasor. Incluso al preguntarles sobre su opinión acerca de un indígena portando una gorra, señalan que es un ladrón, pero si quien la porta es un mestizo, señalan que puede estar haciendo ejercicio, se cubre del sol, o simplemente lo usa como complemento de su vestuario.

Como parte del análisis del proceso de reproducción de los discursos y las prácticas racistas en el contexto familiar, reproduzco el formato que llenó la hija de nueve años de una de las entrevistadas. Ella misma pidió contestar al ver a su mamá llenando la hoja (ver Tabla 2).

Tabla 2. Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos

Una persona	Mestizos	Indígenas
Con uniforme	Se ve decente	Feos
Maquillada	Bonita o regular, depende	Igualada
Con celular	Depende de qué celular sea	Vez fue robado
En carro	Pues depende	Vende marihuana
En la feria	Se ve bien	No es para ellos
Comiendo	Se ven más decentes	Se ven decentes
Con gorra	Depende del tipo de gorra que sea	Se ven feos
En el banco	Ellos son un poco, que les cuesta	Tal vez lo roban
Con casa	Lo sacan con esfuerzo	Roban terrenos
En un restaurante	Se ven bien	No se ven bien
Tomando alcohol	No sé	Feos
Con dinero	Bien a veces	Lo roban

Fuente: elaboración propia.

Los estereotipos que muchos mestizos tienen de los indígenas se relacionan con su concepción de lo estético. El estereotipo de lo que se considera bello en relación con el aspecto físico de las personas es muy generalizado; por ejemplo, el color de piel, la estatura, el color de ojos o el tipo de cabello. Regularmente el tipo de piel obscura es considerado feo y se asocia a lo malo, a actos ilícitos como ser ladrón, prostituta o invasor. Por otro lado, se observa también el sentido de la ética en relación con los estereotipos morales, representado en qué se considera bueno y qué malo. Los mestizos se consideran buenos, decentes o trabajadores, en tanto que los indígenas son representados como malos, haraganes o indecentes. Lo anterior es representativo de muchas de las prácticas y discursos racistas de los coletos en la ciudad.

Por lo común, y como actos naturalizados, los grupos indígenas están estigmatizados socialmente y se ubican en un rango inferior tanto cultural, como social y simbólicamente. Tal es la fuerza de las prescripciones socioculturales de clasificación y ubicación en el espacio social (Gómez, 2011: 108).

Ya hemos señalado que el surgimiento de estereotipos y prejuicios se ubica en la socialización, principalmente en la educación primaria. Por otra parte, a través de la relación con diferentes grupos de pertenencia, los individuos aprenden mediante agentes socializadores entre los que, en primer lugar, se encuentra la familia, seguida de la escuela y los medios de comunicación, los discursos y las prácticas racistas.

Por otro lado, y de igual forma que como se hizo con las personas mestizas, al terminar el grupo de discusión y las entrevistas con las personas indígenas, se les presentó el mismo formato para saber qué piensan sobre ellos mismos y sobre los mestizos. Veremos cómo en los indígenas los estereotipos no están tan marcados como en los mestizos (ver Tabla 3).

Tabla 3. Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por indígenas

Una persona	Mestizos	Indígenas
Con uniforme	Policía/estudiante	Estudiante
Maquillada	Bonita/señora	Va a una fiesta/a mí me gusta
Con celular	Bien/ellos siempre hablan	Lo usa cuando habla/me gusta
En carro	Tiene dinero/te pasan a traer	Muy poquitos
En la feria	Es divertido/comen mucho	Vamos a jugar/comiendo
Comiendo	Es normal/no sé	Es todos los días/verduras y frijoles
Con gorra	Para trabajar/guapo	Para trabajar
En el banco	Trabajan/tienen mucho	Pago de Estados Unidos/ negocio
Con casa	Muy bonitas/con dinero	Cuesta mucho/poquitos los que tienen
En un restaurante	Tienen dinero	Trabajan/sólo el líder
Tomando alcohol	Son muy malos/no saben tomar	En la fiesta del pueblo/es una tradición/pegan a las mujeres
Con dinero	Son malos/no hablan	Tiene negocio/trabaja

Fuente: elaboración propia.

Puede apreciarse que los estereotipos de los indígenas hacia los mestizos son la mayoría inocuos y pocos negativos; en cuanto a su autopercepción, se identifican también con algunos calificativos negativos. Es relevante observar que muchos indígenas ven normal el hecho de que los mestizos tengan casa, carro, comida, dinero y trabajo, en tanto que ellos se visualizan como carentes de las mismas cosas. Asimismo, consideran que los mestizos se ven bien en diferentes aspectos, por ejemplo, si una mujer mestiza está maquillada la consideran bonita. El único aspecto que los indígenas consideraron negativo, tanto al referirse a sí mismos como a los mestizos, es el consumo de alcohol, dado que señalan que el mestizo no sabe tomar y, cuando lo hace, se vuelve malo, en tanto que visualizan a los indígenas consumiendo alcohol en dos modos contrastantes: en la fiesta del pueblo, que es vista como una tradición, como parte de los usos y costumbres y, por otro lado, señalan que cuando los indígenas ingieren alcohol se presenta la violencia hacia las mujeres.

Existe la autopercepción en los indígenas de ser quienes sirven, es decir, no se visualizan en un restaurante más que como empleados del mismo, mientras que al mestizo lo ven como una persona con dinero que puede acceder a lugares en los que ellos sólo pueden estar trabajando. Por otra parte, asocian muchas cosas con el trabajo, como el uso de accesorios, el dinero o las diversiones.

En este sentido Pettigrew y Meertens (1995) sostienen que el prejuicio sutil se caracteriza por tres componentes, cada uno de los cuales se expresa de forma regulada y aceptable en las sociedades occidentales. En primer lugar, el prejuicio sutil se caracteriza por una defensa de los valores tradicionales junto con la percepción de que los grupos minoritarios no respetan dichos valores. En segundo lugar, el racista sutil tiene una percepción exagerada de las diferencias culturales que separan al endogrupo del exogrupo —ejemplo: los valores, las tradiciones, la religión, los hábitos o el estilo de vida—. De esta manera se exageran también las diferencias de creencias entre "ellos" y "nosotros", y el exogrupo se imagina como un conjunto de personas completamente incomparables y ajenas al endogrupo. Finalmente, "los sutiles" niegan respuestas emocionales positivas hacia los miembros de los exogrupos y presentan una menor manifestación de sentimientos positivos hacia esos grupos y miembros. El racista sutil se cuida mucho de no revelar sentimientos negativos hacia los indígenas —odio, hostilidad, rabia, antipatía o desconfianza— porque, si lo hiciera, mostraría que es una persona con prejuicios. Sin embargo, tampoco manifiesta ninguna emoción positiva hacia los indígenas —admiración, simpatía o atracción—.

Es importante destacar que, aunque la identidad es una construcción grupal, pues requiere de códigos, valores, proyectos o prácticas compartidas, es a la vez un constructo subjetivo que se genera desde individuos posicionados en un lugar social con ubicación espacio-temporal. De esta forma, planteamos que un individuo puede ser racista porque reproduce las prácticas racistas que aprendió en el contexto familiar, pero también puede haber individuos racistas cuya familia no es racista, o padres racistas cuyos hijos no reproducen el racismo en la sociedad.

> El proceso de interiorización y asunción de la identidad indígena sólo logra su objetivo después de un largo trabajo de apropiación de las prescripciones sociales, culturales y familiares, pues así como se inculcan e institucionalizan socialmente las identidades de mujer, hombre, niño, niña, también las identidades indígenas son producto de la relaciones y de los mandatos sociales (Gómez, 2011: 401).

Jacinto Arias, indígena tsotsil originario de San Pedro Chenalhó, en un artículo presentado en la revista *América Indígena* señala que la pasividad de los indígenas no es prueba de una aceptación gustosa. Señala que acatan las órdenes y determinaciones externas a su medio sólo porque no ven otra salida.

> Nos sentimos impotentes ante la fuerza monstruosa de nuestros enemigos, los mestizos. Pero ¿por qué estamos siempre con la cabeza baja?, ¿qué es los que ha fomentado nuestro sentimiento de inferioridad frente al mundo externo? La causa es el constante castigo y vituperio de parte de nuestros enemigos; podría decirse que nos ha pasado lo mismo que a un caballo que ha sido amansado a base de rigor; pues habiendo vivido la larga historia de bajar la voz cuando nos grita un "patrón" (un mestizo), de ser golpeados por el simple hecho de ser tenidos por "muy igualados" y encarcelados por tratar de defender nuestros derechos no nos ha quedado más salida que la de callarnos y asentir a caprichos y determinaciones, aunque fueran contrarias a nuestras propias convicciones (Arias, 1982: 14).

Ante las situaciones de racismo, en los contextos individual y familiar, muchos indígenas han optado por reforzar sus identidades y sentirse orgullosos de ser indígenas, de modo que hoy día muchos señalan con orgullo que lo son, situación que en el pasado era motivo de vergüenza. Quienes desarrollaron esta actitud han logrado reproducir sus formas de organización y estilos de vida en la ciudad. Sin embargo, otros optaron por cambiar sus identidades y adquirir los hábitos de vida, de comida y de vestido de los mestizos para adaptarse a la ciudad. Finalmente, otros deciden regresar a sus comunidades y defender su identidad contra todo.

Muchos indígenas han experimentado nuevas formas de organización y de defender sus derechos; en este sentido, sobre todo los que se dedican al comercio, se han insertado en organizaciones o sindicatos que puedan defenderlos ante los abusos que puedan cometerse contra ellos. La pertenencia a una organización les permite obtener ayuda tanto económica como legal para enfrentar los problemas que se presentan en la convivencia diaria, aunque también algunos líderes sindicales han cometido abusos al cobrar cuotas para pertenecer a su organización o para ayudar a alguien en la resolución de sus problemas.

Volviendo al tema de los discursos y prácticas racistas, puede señalarse que detrás de los procesos de racismo se esconde un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad y alteridad negada. Como en general, y paradójicamente, nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se atribuyen el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante, nos encontramos en una situación de intercambio de bienes o recursos de identidad y es precisamente esta forma de transacción simbólica la que define genéricamente las formas de discriminación social.

El racismo ejercido contra los indígenas se expresa en ámbitos públicos y privados, en espacios cotidianos y en contextos laborales, y en cada uno de ellos adquiere formas específicas. Esto puede observarse en un comentario vertido por un taxista mestizo en un trayecto por la ciudad. De pronto, frente al taxi estaba un señor indígena que quería atravesar la calle y el taxista se paró para darle paso, pero de pronto comenzó a expresar una serie de improperios contra los indígenas. A continuación reproduzco el diálogo del taxista:

> Mire usted, son unos desgraciados estos indios. No es que sea racista, pero son unos pendejos, no ponen luces, no saben manejar. Mire lo que me hizo el otro día un desgraciado indio: iba yo a subir un pasaje y me estacioné; él está a un metro de distancia y me dice: "respeta al peatón", y le digo: "indio burro, pendejo, ni que estuviera en tu trompa, qué no ves que hay espacio, pedazo de pendejo, ¿quieres que me quede durmiendo esperando a que pases?" Uno no quiere ser racista, pero son ignorantes, pendejos, abusivos. Ya quieren que uno se quede esperando a que pasen.[187]

El racismo en sus diferentes expresiones implica el ejercicio de prácticas sociales arraigadas y concepciones ideológicas y culturales profundas que se fundamentan en la descalificación cultural y étnica del otro, del subordinado. Pero la reproducción, tanto de la dominación como de las prácticas discriminatorias, requiere de un manejo simbólico de las diferencias. Por ello, el que domina debe conocer y estimular aquellos elementos de la identidad y de la cultura del otro que le faciliten la subordinación. De esta forma, los mestizos reproducen las representaciones sociales que son parte de su grupo y que redundan por lo general en detrimento de los indígenas.

Los elementos que comúnmente los mestizos utilizan para la desacreditación de los indígenas son el aspecto físico, la lengua, el vestido, la religión o los estilos de vida. De esta forma, los discursos dirigidos a los "otros" van en función de que los indígenas "son feos". Es muy común aludir al color de piel; si alguna persona tiene piel morena, es asociada con los indígenas en un aspecto negativo. De la misma manera, los mestizos se burlan del escaso dominio del español de algunos indígenas y señalan que no saben hablar o no se les entiende.

Como bien señala González (2007), los mestizos condenan la igualdad, lo que se refleja en repertorios que inferiorizan la vida rural y los objetos que la gente pobre y campesina utiliza. Es un marcador de inferioridad en el imaginario de los mestizos no comer en mesa, no usar cubiertos, andar descalzo o usar caites, sombreros, machetes, rebozos, mecapales o petates, o compartir la mitología popular sobre espantos y seres sobrenaturales.

Pero en el otro lado está la imagen del indígena "bueno", marcado en la figura del pasado que genera curiosidad y muchas veces se presenta como algo exótico. Sin embargo, cuando se recalca el "lado positivo" de los indígenas, en la mayoría de los casos se refiere al pasado glorioso, de modo que es ésta la versión que se exhibe con orgullo en los museos.

> La identidad nacional recupera un pasado común indígena, pero sólo se reconoce con las altas culturas prehispánicas. [...] el racismo de asimilación ha considerado también incompatibles las culturas de los pueblos indios por atrasadas en inferiores con respecto a la cultura nacional "superior y única", irreconciliables en lo que se

[187] Notas del diario de campo, mayo de 2010.

> refiere al núcleo duro de las mismas y en tanto que su inclusión está sujeta a su negación (Castellanos, 1998: 18).

La relación entre mestizos e indígenas ha sido muchas veces conflictiva y otras tantas, armoniosa, porque existen mestizos que mantienen una buena relación de amistad o compadrazgo con los indígenas; incluso se pueden ver actualmente matrimonios entre indígenas y mestizos, aunque son una minoría. Sobre este aspecto, retomamos lo que señala Aubry cuando dice:

> [...] una ciudad es a la sociedad lo que un transformador a la corriente eléctrica: aumenta la tensión o sea, crea problemas por resolver otros, prende chispas para desviar incendios. Sean felices o no, haya explotadores o dominados, un pacto reúne a sus habitantes para seguir viviendo juntos puesto que, de no existir tal convenio, la ciudad se extinguiría (Aubry, 1991: 113).

Finalmente, puede afirmarse que racismo, identidad y familia son conceptos que están relacionados porque, para el ejercicio del racismo, generalmente un grupo social, en este caso la familia, emplea ciertos rasgos de identificación y cohesión social —cultural, lingüística, religiosa, étnica— como elementos para explicar y justificar sus relaciones con otros grupos, sean de segregación, de dominación, de discriminación o de exclusión. Así, el racismo requiere de la construcción de fronteras de identificación que permiten diferenciar a grupos que se distinguen como el "nosotros" y se confrontan a partir de discursos y prácticas discriminatorias con los "otros" que consideran diferentes.

Conclusiones

Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. La gente tiene que aprender a odiar y si ellos pueden aprender a odiar, también se les enseñara a amar. El amor llega más naturalmente al corazón humano que su contrario.
Nelson Mandela

La investigación aquí expuesta es resultado de un trabajo que presenta una visión del racismo como fenómeno social en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; un fenómeno que se inscribe en prácticas y discursos, que fueron analizados a partir de la familia como fuente de identidad primordial y como institución reproductora del racismo. Se centró en dos ámbitos específicos: el mercado José Castillo Tielemans como espacio público en el que a diario conviven indígenas y mestizos, y la unidad doméstica como espacio privado. No pretendemos agotar las discusiones sobre el tema, sino únicamente presentar una actualización en cuanto al fenómeno del racismo en esta ciudad.

El desarrollo de este trabajo permitió confirmar las hipótesis planteadas, de tal forma que se logró alcanzar los objetivos señalados en la investigación. A partir de los datos obtenidos en el trabajo de campo, presentamos las siguientes conclusiones.

Puede afirmarse que el racismo es un fenómeno social que sigue vigente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y se manifiesta a través de los discursos y las prácticas sociales. Además, el racismo es aprendido y reproducido principalmente en el contexto de la familia a través de los procesos de socialización. Sin embargo, avanzar en la comprensión del fenómeno del racismo en la ciudad no ha sido tarea sencilla, ya que el contexto presenta realidades tan diversas, como diversas han sido las definiciones del mismo. Por otro lado, como regla general en la sociedad se niega el racismo y se considera tema tabú porque la mayoría de las personas no quieren discutir, y menos asumir, su postura racista. En este sentido, en diversas ocasiones escuchamos que el racismo no existe, es decir, se niega, se mitiga e incluso se esconde, aunque se habla y se practica todos los días.

Bajo la justificación de que “las razas no existen”, se ha pretendido negar o restar importancia a un fenómeno que sigue vigente, minimizando la situación y dejándolo

sólo en prácticas de diferencia. Puede decirse que el proceso de conceptualización del racismo se ha transformado en cuanto a sus enfoques, métodos y objetos de estudio. En este sentido, le ha ocurrido lo mismo que a muchos conceptos de las ciencias sociales, los cuales, como construcciones sociales, se han ido renovando y depurando y, por tanto, reestructurando.

En general, cuando se habla de racismo tanto a nivel teórico como en el análisis de los datos, es posible observar algunos elementos claves, como el desprecio y la desvalorización del otro alegando diferencias biológicas o culturales. El discurso racista se teje a partir de una idea central: la inferioridad cultural, y se justifica con estrategias discursivas, como la negación aparente, el uso de términos despectivos, la exageración de los aspectos negativos de los indígenas o el énfasis en los positivos de los mestizos.

Actualmente, muchos discursos teóricos hablan de un "nuevo racismo", que se ha nombrado "racismo cultural", "racismo cotidiano" o "racismo simbólico". Sin embargo, no podemos remitirnos sólo al nuevo sin dejar de señalar el viejo racismo. Ésta es la base de las nuevas prácticas racistas que se presentan de manera más sutil y han dejado a un lado la violencia física, al menos en lo que se refiere a esta ciudad, para dar paso a un racismo que se presenta de manera más contundente en el discurso a través de desacreditaciones, frases discriminatorias o estereotipos que se hacen visibles en los espacios sociales tanto públicos como privados.

Del uso del término racismo se han desprendido múltiples acepciones, que hacen de su definición objeto de desacuerdo por la variedad de fenómenos a los que se aplica en la práctica. Como se señaló en el Capítulo II "De la raza al racismo", los estudiosos de las ciencias sociales señalan que el concepto deja de tener en cuenta la idea de raza para retomar el de cultura. En este caso particular, el concepto de racismo que retomamos es el que lo define por las diferencias biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Por otro lado, actualmente no puede hablarse de racismo sólo pensando en las razas, porque:

a) Al ser el racismo una construcción histórica que forma parte de la ideología dominante e intrínseca en el orden social y económico dominante, las manifestaciones del racismo se van transformando o empiezan a presentarse nuevas formas de acuerdo con el desarrollo mismo de las sociedades.
b) El racismo es un proceso dinámico que depende de muchos condicionantes y circunstancias, tanto personales como sociales. No hay causas ni explicaciones únicas para el racismo, puesto que son distintos los motivos que mueven a las personas, grupos e instituciones.
c) El racismo no sólo es una ideología, sino una serie de actitudes y prácticas sociales que sirven para justificar un sistema de violencia, exclusión, dominación y negación de la cultura del otro, del diferente.

d) Las prácticas y discursos racistas cambiaron en varios sentidos desde la visión del racismo como doctrina. Ha dejado de hablarse de raza para hablarse ahora de cultura; así también, han quedado atrás las ideas de pureza de sangre para hablar ahora de identidad y, de igual forma, se está sustituyendo la idea de desigualdad por la de diferencia entre "nosotros" y "los otros".
e) Argumentamos la pertinencia del racismo como concepto analítico capaz de explicar las prácticas y los discursos en la familia como fuente de identidad, y un amplio conjunto de teorías que permiten explicar su vigencia.

Por otro lado, puede afirmarse que en San Cristóbal de Las Casas existe un racismo que se ha alimentado de la tradición y tiene sus raíces en la Colonia. La composición de la población, las relaciones, las prácticas y los discursos sociales y muchos elementos de la cultura de la ciudad que han perdurado hasta la actualidad, se formaron bajo un modelo colonialista. Muchos coletos aún desean conservar las relaciones coloniales de poder con los indígenas y siguen manteniendo sus fronteras identitarias. Las tensiones interétnicas se han formado y reformulado a través de una historia de larga duración que inicia desde la fundación misma de la ciudad, y que se siguen reproduciendo hasta la fecha. Dichas tensiones las vemos reflejadas en los discursos producidos por diversos miembros de las familias coletas, quienes expresan cierto tipo de reivindicación de un lugar de privilegio que, de acuerdo con ellos, "les corresponde" por ser descendientes de los conquistadores y fundadores de la ciudad.

En general, las familias que pertenecían a la vieja oligarquía o las viejas familias finqueras, no aceptaron ni aceptan una relación de iguales con los indígenas porque están acostumbradas a verlos como sus peones o sirvientes, como una clase inferior. Con base en ello, las familias coletas desean mantener su *status* de descendientes de españoles; incluso algunos siguen reforzando las ideas de "pureza de sangre", "abolengo" o "estirpe".

Quienes se autonombraron "auténticos coletos" en 1994 se proclamaron un grupo heredero de la tradición española que ostenta cierto poder socioeconómico. Se adscribieron a esta definición dueños de comercios y de tierras que han manifestado un rechazo hacia los indígenas por considerarlos inferiores culturalmente. La "autenticidad" refiere a la "falsedad", lo cual es una falacia en términos identitarios dado que alude a intereses sociales y principios ideológicos inertes que esencializan las identidades.

El pasado colonial en la ciudad de San Cristóbal sigue vivo en muchas de las prácticas racistas de sus habitantes. Se sigue aprobando al individuo por características físicas "aceptables" como "alto", "de tez blanca", "de buenos modales", en tanto que el otro, el diferente, es discriminado por su color de piel o por sus costumbres y tradiciones, y se le asignan estereotipos negativos como "sucio", "haragán", "feo", "invasor", "ladrón" o "delincuente". En el fondo de la lógica discursiva que surge tanto de las tensiones interétnicas, como de la reivindicación de un lugar de privilegio de las familias coletas,

encontramos el elemento etnocéntrico, que permite a los mestizos hacer la diferencia entre ellos y los indígenas.

El recorrido histórico de los discursos racistas recoge los principales significados presentes durante la colonia, producidos por las élites y reproducidos a través de sus instituciones, como la familia. La noción de memoria histórica, a través del recuerdo y el olvido, plantea la relación entre pasado y presente, y, en este marco, es preciso señalar que las huellas de la historia de los sectores discriminados son borradas casi en su totalidad. Se establece una dialéctica entre pasado y presente a partir de la cual la articulación de la experiencia histórica permite que el recuerdo, por ejemplo de una invasión indígena, nutra, movilice y legitime los discursos y prácticas racistas.

Los discursos analizados de la población coleta tienen como fundamento la diferencia, y ésta aparece continuamente como una diferencia cultural, pero señala de algún modo una diferencia biológica, dado que los sujetos de estudio siguen considerándose superiores.

En las conversaciones cotidianas se constatan discursos racistas sobre los indígenas al ser descritos como perversos, necios, testarudos, vengativos, cobardes, traicioneros, desconfiados, simuladores, violentos, perezosos, ladrones, mendigos, tontos, ignorantes, infantiles, desagradecidos, abusivos, soberbios o indecentes. De igual manera, se les compara con animales como burros, puercos, hormigas, mulas, culebras o zanates, aludiendo a un proceso de animalización que no es más que una negación de humanidad.

El discurso coleto se caracteriza por la presencia de prejuicios y estereotipos negativos hacia los indígenas, así como por un paternalismo que encubre una esencia racista. Sin embargo, en los discursos públicos de la población coleta estudiada encontramos una negación del racismo y una transferencia a otros de sus propias actitudes, externada en expresiones como "yo no soy racista, pero sí conozco gente así". Éste es un discurso de doble moral, un discurso sutil, como se le llama actualmente en algunos discursos teóricos, o un racismo simbólico, en el que nadie se asume como racista pero tampoco se acepta la convivencia y, menos o muy problemáticamente, que los indígenas sean parte de la ciudad. En este caso, consideramos que son discursos racistas los que mencionan estereotipos negativos hacia los otros, prejuicios, relaciones de poder o relaciones de desigualdad, los cuales muestran representaciones asociadas a una valoración negativa del otro y positiva del propio grupo, lo que refleja una postura de la identidad.

Los discursos racistas que señalaron con más frecuencia los sujetos de estudio, mezclando rasgos discriminadores, xenófobos o paternalistas, son los siguientes:

- "Malditos indios, los odio".
- "Que les pongan una bomba para que se mueran todos".
- "Son una bola de haraganes".
- "Me gustaría una ciudad sin indios".
- "Los indígenas son una marabunta".

- "Los indígenas son irracionales".
- "Malditos, abusivos".
- "Me gustaría que alguien sacara a todos los indígenas de la ciudad".
- "Pobrecitos inditos, ellos no tienen la culpa".

Estos discursos reflejan representaciones colectivas que manifiestan tensiones étnicas. Reflejan una visualización de los indígenas como animales —animalización—, segregación espacial, un paternalismo disfrazado de racismo al nombrarlos con diminutivos o una victimización por parte de los mestizos.

Generalmente, tanto los discursos como las prácticas racistas se presentan en mayor medida en los espacios privados, aunque se pudieron observar en los espacios públicos, como el mercado o el aula, prácticas como miradas de enojo o indiferencia. Por ejemplo, es muy difícil que los mestizos tomen asiento al lado de un indígena, pues argumentan que "huelen feo". Se escuchó con frecuencia en las conversaciones cotidianas en diferentes espacios públicos, culpar a los indígenas de problemas sociales como la basura, la delincuencia o la prostitución. Aunque es común escuchar este tipo de comentarios en el mercado público, también se observan en empresas privadas y la radio local revive constantemente estos sentimientos de odio al abrir los micrófonos para que la sociedad coleta manifieste sus inconformidades.

El discurso coleto resulta la mayoría de las veces contradictorio o de "doble moral", como se señaló en el Capítulo VII, dado que por una parte se muestran comprensivos, ciudadanos con educación, con clase, solidarios con las demandas de las minorías y, por otra, cuando estas demandas se convierten en acciones, como apoyos económicos, materiales o de espacios, surgen las prácticas de exclusión y de deslinde de responsabilidades, por ejemplo cuando señalan que el gobierno tiene la culpa porque "ha alzado a los indígenas".

Por lo que respecta a las prácticas racistas, es preciso indicar que éstas no han permanecido estáticas en cuanto a su forma; simplemente se han transformado en manifestaciones diferentes que siguen reproduciendo el carácter jerárquico de la estructura social para justificar la dominación, la desigualdad o la explotación, y ocultar injusticias, violaciones o el no reconocimiento de los derechos humanos. Por tanto, puede considerase que el racismo se expresa a través de relaciones sociales en el imaginario social, en los discursos y en las prácticas cotidianas.

Las prácticas racistas se expresan a través del rechazo a los procesos culturales que se consideran extraños a la cultura propia; son una forma de intolerancia hacia el otro. Este aspecto revela situaciones de carácter emocional ya que el individuo que es intolerante hacia el otro en muchas ocasiones ni siquiera se percata de por qué es intolerante; simplemente siente molestia, coraje, ira u odio hacia las formas de vida de los que considera diferentes.

Otra de las manifestaciones en las que se expresa el racismo es por medio de la segregación social y espacial. En este sentido, nos percatamos de que existen claras fronteras entre los lugares donde habitan mestizos e indígenas. Así, se observa que los

barrios donde residen los mestizos están generalmente en las zonas centrales, mientras que en la periferia de la ciudad habitan la mayoría de las personas indígenas. De este modo puede señalarse que una de las expresiones más fuertes de racismo es la exclusión social/espacial.

Uno de los aspectos del racismo que actualmente ha cambiado o ha disminuido considerablemente es la violencia física hacia los indígenas, dado que ésta ya no se observa, al menos en los espacios públicos. Parece que han quedado atrás prácticas históricas como aquella consistente en que los indígenas tenían que bajarse de las banquetas para que pasaran los mestizos, o ese retrato sin igual que Rosario Castellanos (2005) dibuja sobre las atajadoras.

En las nuevas manifestaciones de racismo ahora se retoma la riqueza cultural de las comunidades indígenas; se habla de lo "bueno" de las culturas indígenas, se exhiben en los museos, se presume de ellas en otros países, se recuperan costumbres y tradiciones. Se trata de actos que retoman los valores culturales pero que, al mismo tiempo, lo hacen de una manera folklorista, lo que no deja de ser una práctica racista. Las culturas indígenas se han convertido en la "moda" en muchos espacios, donde se privilegia lo indígena/mercancía y se llega incluso a desacreditar la relación con lo mestizo.

A pesar de que actualmente hay una mayor toma de conciencia sobre el abuso, la injusticia o el maltrato que se ha efectuado en contra de los indígenas, el racismo sigue vigente en prácticas de discriminación directa e indirecta y en la propia negación del mismo. Las prácticas de discriminación encuentran su expresión en el discurso cotidiano, en estereotipos, prejuicios o burlas. Cambian las formas de explotación, pero el abuso, la intolerancia, la discriminación y la exclusión siguen presentándose de manera habitual. Además de las actitudes y conductas mencionadas, otras prácticas racistas de los mestizos hacia los indígenas son: el uso de estereotipos negativos, desacreditaciones, miedo generado por el temor a una invasión o a perder sus propiedades a manos de los indígenas, defensa de la identidad mestiza por la memoria colectiva y el mito de origen o descendencia, agresiones directas, empujones, jalones y reproducción de las formas de racismo en la familia.

Si retomamos la Figura 1 sobre los códigos de poder y prácticas racistas presentada en el Capítulo II, se puede delimitar una serie de categorías relacionadas con los discursos y las prácticas racistas de los mestizos hacia los indígenas:

1) Atribuyen el problema a los otros, lo que señalamos con anterioridad como el proceso de transferencia: "nosotros no somos racistas, pero a los turistas no les gusta ver tanta mugre".
2) Se les culpa de la delincuencia, la drogadicción, la prostitución o la basura; ellos son los malos, los atrasados.
3) La falta de educación. Se señala que los indígenas son analfabetos, no razonan, no entienden, son ignorantes, bárbaros; por tanto, creen que son inferiores. Los

mestizos se consideran superiores en tanto que se señalan como gente educada con clase, con estirpe, con abolengo.

4) El uso de diminutivos es otra de las estrategias para marcar la inferioridad de los indígenas, para verlos como inofensivos: inditos, chamulitas, pobrecitos, marchantita.
5) Una apatía aparente hacia los indígenas: "yo sí les compro a ellos, pobrecitos, porque no tienen la culpa", "ellos no saben hablar, pero nadie les enseñó", "a mí no me afecta, no vivo cerca".
6) La lengua: simplemente se dice que son indígenas porque no hablan español. No consideran importantes los idiomas de los indígenas ni desean aprender algún idioma indígena.
7) Entre lo propio y lo ajeno: los mestizos consideran que es "su ciudad", y todo lo que hacen es por el bien de San Cristóbal.
8) Los procesos de inclusión/exclusión. Los coletos se identifican por sus costumbres, "sus formas de vida", por sus barrios y señalan no querer a los indígenas en la ciudad: "los prefiero de lejitos", "en mi casa no entran", "que regresen a sus comunidades".

Hemos hablado a lo largo del texto de espacios públicos y privados, y se señaló que las prácticas y discursos racistas actualmente se presentan de manera más discreta y han cambiado de escenarios. Mientras que anteriormente se observaban procesos de violencia, discriminación o exclusión de manera abierta y en espacios públicos, actualmente estas expresiones se han trasladado en gran parte a los espacios privados. Es en la unidad doméstica donde se pueden expresar los más grandes insultos en contra del indígena, y es también en los círculos cerrados, como el de los amigos, en donde se permite y se acepta hacer bromas, insultar o denigrar a los indígenas. En el espacio público se cuida el lenguaje para que las personas no aparezcan como racistas, de modo que los discursos son más sutiles e indirectos y, con ello, se obtienen muchas ventajas porque las personas no dejan de ser respetables y no serán acusadas de racistas. Como señala Taguieff (1991), la utilización de un lenguaje implícito y el despliegue de sutiles estrategias de presentación y de representación políticamente correctas dificultan la aplicabilidad de la ley contra el racista.

El discurso de muchos mestizos se presenta a partir de una aparente aceptación de los indígenas. En parte se debe a las condiciones sociales, que cambiaron a partir de 1994 y que llevaron a muchos indígenas a organizarse en torno de asociaciones, lo que les dio unión y fuerza. Este hecho lo comentaron los mestizos: "es que ellos son muy organizados", "cuando se juntan dan miedo", "ahora ya no les puedes hacer nada porque el gobierno los protege".

Un punto de inflexión en las relaciones interétnicas fue el surgimiento del EZLN porque permitió un cambio de relaciones indígena-mestizo en la ciudad, aunque muchas veces, como se ha comentado, sólo ha sido en apariencia. El movimiento zapatista planteó entre sus principales exigencias igualdad y derechos para todos los mexicanos y profundizó en la lucha por los derechos de los indígenas, lo que motivó a que muchas personas,

instituciones, políticos o académicos voltearan la vista hacia los indígenas, quienes hasta ese entonces habían sido casi totalmente ignorados.

La llegada de los zapatistas a la ciudad en 1994 indignó a muchos coletos, quienes reforzaron su identidad como mecanismo de defensa. Éste fue el momento en el que se conformó el grupo de los "auténticos coletos". Sin embargo, actualmente muchos de ellos se deslindan de ese grupo que esencializó la identidad, dado que públicamente se reconoció como un racista. Por esta razón muchos de ellos se identifican como coletos, pero no como "auténticos coletos".

El discurso que se presenta en los espacios públicos y privados resulta contradictorio cuando los coletos señalan que no son racistas, pero en el momento de hablar sobre la identidad, las relaciones de pareja o las relaciones amistosas, expresan su rechazo hacia los indígenas. En los espacios públicos los mestizos, especialmente los coletos, se muestran generosos y exhiben una actitud más bien positiva hacia los indígenas, pero en la práctica se apreció una tendencia hacia la discriminación. Estas contradicciones se reflejan en varios aspectos:

1) En la identidad: cuando ven como un problema el hecho de que los indígenas puedan traspasar las fronteras de la identidad coleta. Niegan rotundamente que un indígena nacido en San Cristóbal de Las Casas sea coleto.
2) En la familia: no aceptan que alguien de su familia o ellos mismos, en el caso de los jóvenes, contraigan matrimonio con un o una indígena.
3) En la ciudad: el miedo a una invasión está presente en los sujetos de estudio y sólo se habla de los indígenas para hacer referencia a los problemas que ocasionan.

Hemos señalado que en los espacios públicos las prácticas y discursos racistas han disminuido considerablemente ya que, como vimos en el Capítulo VI en relación con el mercado, éste es un lugar privilegiado donde a diario conviven indígenas y mestizos en diferentes relaciones: vendedor-comprador, comprador-vendedor, comprador-comprador y vendedor-vendedor. Se han presentado momentos en que mestizos e indígenas se unen, especialmente en situaciones que afectan a los dos sectores, como cuando las autoridades municipales y estatales pretendían desalojar a los locatarios del mercado José Castillo Tielemans para trasladarlos a otro espacio. Este hecho acercó mucho a los comerciantes mestizos e indígenas, hasta el punto de que los primeros llegaron a aceptar que un indígena los representara. El mercado ha sido un espacio primordialmente de comercialización, pero se ha forzado la convivencia ya que los vendedores pasan muchas horas compartiendo un espacio común.

Como se ha mencionado, mientras que la mayoría de los coletos se cuida de no agredir a los indígenas en los espacios públicos, dentro de los hogares se pueden escuchar insultos, desacreditaciones y juicios de valor contra los indígenas. Se trata de una actitud contradictoria o de doble discurso, como se señaló en el último capítulo, dado que se

guardan las formas y se cuidan las palabras puesto que se niega toda intención racista; se evita la discriminación descarada y se tiene un sentimiento de grupo amenazado ante las minorías.

Generalmente las relaciones entre indígenas y mestizos han sido conflictivas por varios aspectos. La ciudad representa un campo de disputa en el que cada día aumenta el número de familias indígenas que llegan a radicar ahí, lo que permite revivir el miedo de muchos coletos de perder su poder y sus propiedades.

El miedo se suele adscribir automáticamente a las diferencias. Sin embargo, aunque éstas, por el mero hecho de ser desconocidas, pudieran provocar curiosidad, admiración u otro tipo de sentimiento positivo, no hacen sino colocar a los mestizos en una posición incómoda, de celo, envidia o desconocimiento, ante la que no se sabe cómo reaccionar y en la que se sustituye una falta de respuesta con una actitud racista. Del mismo modo que el racismo se aprende y se está expuesto a él constantemente, se puede decir que hay miedos aprendidos socialmente basados en estereotipos. Un estereotipo socialmente aceptado entre los mestizos es el hecho de que los indígenas son invasores, y en la sociedad coleta ese miedo se expande hasta pensar que llegará un momento en el que les quitarán sus casas. De la misma forma, señalan que los indígenas son malos cuando se reúnen en grupo y te pueden matar si se sienten provocados; entonces, se enseña a tenerles miedo o, por lo menos, a ser precavidos en su presencia, y no por las diferencias físicas o culturales, sino simplemente por una creencia. Existe también el miedo a perder privilegios, la posición de superioridad, de patrón, de amo, como lo han señalado los coletos: "los indios se están igualando y ya no respetan nada".

En relación con la familia como institución de socialización donde se reproducen los discursos y las prácticas racistas, y en donde los individuos aprenden las formas de pertenencia a determinado grupo social y, por tanto, a formar su identidad, podemos señalar que:

a) El racismo como discurso interpreta realidades, las define y redefine entre los miembros de la sociedad coleta. El racismo se reproduce en los procesos de socialización dentro y fuera de las instituciones, como la familia en tanto unidad doméstica y la escuela.
b) Los discursos y las prácticas racistas en San Cristóbal son reproducidos primordialmente por jóvenes hijos e hijas de familias mestizas, dado que los aprendieron en el contexto de la familia, al escuchar a sus padres proferir insultos hacia los indígenas; en formas de regaño o llamado de atención por algún comportamiento indisciplinado o simplemente por no saludar a los adultos inmediatamente, aparecen frases como: "pareces indio que no saludas", "te comportas como un indio".
c) Este proceso de reproducción de las prácticas y los discursos racistas es un aprendizaje que va de generación en generación. De la misma forma que los jóvenes están aprendiendo de sus padres a ser racistas, los adultos también lo aprendieron

de los suyos, y de forma más violenta, dado que los adultos pudieron observar a sus padres agredir física y verbalmente a los indígenas.

Por lo que respecta a los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades, puede decirse que los discursos y las prácticas racistas en los actores sociales de San Cristóbal de Las Casas son dispositivos que expresan y refuerzan identidades individuales y grupales cuya construcción se ha dado por la presencia más o menos conflictiva del otro y por la dinámica de relaciones marcadas por el desconocimiento y la negación de la alteridad e, incluso, de humanidad. Los coletos construyen su identidad a partir del imaginario de superioridad, pues se tienen como "educados", "íntegros", "dignos", "de buena familia", "refinados", y consideran que la permanencia de los indígenas en la ciudad amenaza su identidad.

Es importante señalar también que muchas prácticas y discursos racistas pasan inadvertidos para los indígenas ya que han permanecido durante generaciones, de forma que para muchos es una condición normal. Así, la discriminación para los indígenas es, por lo general, como un estigma natural, de manera que pocos indígenas llegan a preguntarse por qué existe discriminación. Por otro lado, un aspecto por demás relevante y específico del racismo en San Cristóbal es la preocupación por la conservación de la identidad y, en este caso, de la identidad coleta. Esto lleva a una resistencia a la integración y trae a colación los recuerdos de la memoria colectiva y su afán de defensa de "nuestras formas de vida", "nuestras costumbres" y "nuestra ciudad", discursos que han servido para justificar prácticas racistas hacia los indígenas.

Las distinciones generadas por los mestizos coletos en su proceso histórico específico de construcción de identidad se basan en mecanismos de inclusión/exclusión. Por tanto, lo que ha dado forma y orientado la reproducción y reconstrucción de las identidades mestizas ha sido precisamente la confrontación con el otro, y a partir de dicha confrontación se ha establecido una relación dinámica en la que han delimitado sus fronteras. La interacción de mestizos e indígenas está basada en dichos límites. Así, también consideran por lo común la identidad indígena como inferior.

Por lo que respecta a las identidades mestizas e indígenas, puede indicarse que éstas se construyen y reconstruyen en los procesos de socialización en el contexto familiar. La dinámica sociocultural de los procesos de construcción de identidad en las familias mestizas en San Cristóbal está dada por:

a) La diferencia: si la identidad es una construcción social en la que se crea un sentido de pertenencia, esto hace que los mestizos se sitúen frente a los indígenas como diferentes. Y, en oposición a los indígenas, se es mestizo porque no se es indígena. La identidad ha servido como estandarte de una lucha del nosotros contra los otros.
b) Lugar de origen: los coletos defienden su identidad fundamentalmente por haber nacido en la ciudad de San Cristóbal, aunque no aceptan que los indígenas que nacen en ella sean considerados coletos.

c) Sentido de pertenencia: la ciudad es su ciudad, su tierra, su espacio, su pueblo y se resisten a que otros vivan en ella.
d) Pasado colonial: el orgullo de la descendencia española sigue vigente en muchos coletos, incluso en lo que representa la arquitectura de la ciudad. Señalan que no hay otro lugar con los templos y las calles de San Cristóbal.
e) Forma de vestir: los coletos argumentan que son gente de "buen vestir", que saben portar un buen traje o un vestido de gala. Las señoras siempre visten de forma recatada.
f) La gastronomía: señalan que cuentan con una gran variedad de platillos dignos de cualquier paladar y refieren que el buen coleto sabe comer, sobre todo la famosa sopa de pan.
g) Por sus apellidos: como común denominador entre los coletos, cuando conocen a alguien le preguntan sus apellidos para saber de qué familia proceden. Para ellos, apellidos como Moshan, Pale o Ico no son dignos por pertenecer a familias indígenas.
h) Las costumbres y tradiciones: parte de la identidad coleta está representada por las fiestas de sus barrios, y de ahí surge otro tipo de identidad dado que, dependiendo del barrio o colonia al que se pertenezca, también se hacen clasificaciones. De esta forma, la gente que vive en los barrios del centro es la más arraigada a la identidad coleta.

Por otra parte, la dinámica sociocultural de los procesos de construcción de identidad en las familias indígenas en San Cristóbal está dada fundamentalmente por:

a) La reproducción del espacio comunitario: dada por los liderazgos y las formas de organización social y cultural.
b) Orgullo por su origen: los indígenas sienten más abiertamente orgullo de su origen, situación que no sucedía años atrás por las prácticas racistas que no les permitían nombrarse abiertamente como indígenas.
c) El idioma: es frecuente que los indígenas expresen que desean mantener vivo su idioma, pero muchos jóvenes ya no lo aprenden o son sus padres los que prefieren que hablen en español.
d) Su vestimenta: son las mujeres las que más visten los trajes de sus comunidades de origen, aunque están dejando de usarlos por los altos costos que conlleva su manufactura. Son las mismas indígenas las que elaboran sus prendas de vestir.
e) Su comida: en la ciudad, la mayoría de los indígenas sigue alimentándose a base de maíz y frijol; sin embargo, están cambiando sus hábitos alimenticios dado que ahora consumen enlatados, comida rápida o productos elaborados en la ciudad.
f) Costumbres y tradiciones: muchos indígenas reproducen sus costumbres, sobre todo en la familia. Siguen manteniendo un sistema patriarcal y viven como las familias extensas. Es frecuente que conserven relaciones con las comunidades

de origen, aunque sobre todo los jóvenes ya no han regresado al lugar donde residen sus familiares.

g) Trabajo: se consideran hombres y mujeres de trabajo, los primeros dedicados tradicionalmente al cultivo y las mujeres al tejido. Sin embargo, actualmente muchos ya regentan negocios o realizan trabajos asalariados.
h) En la diferencia: se identifican en función de que no son mestizos. En la negación, encontramos algunos indígenas que ya no se asumen como indígenas y se identifican más con los mestizos.

En general los coletos asumen su identidad coleta por su ascendencia española, en tanto que el indígena alude a sus raíces mayas, aunque encontramos algunas diferencias en cuanto a categorías como edad, género, ocupación o idioma. De acuerdo con la edad, los coletos, tanto adultos como jóvenes, tienen las mismas expresiones en cuanto a su identidad. La diferencia se presenta más entre los indígenas, dado que los adultos expresan más orgullo y conocimiento de sus raíces, mientras que los jóvenes refieren su identidad en relación con lo que hacen sus padres, pues muchos de ellos ya no hablan un idioma indígena ni portan su traje regional, y son menos marcadas las costumbres que reproducen en la ciudad.

En relación con el género, los coletos, tanto hombres como mujeres, hacen uso de la memoria colectiva para definir sus identidades porque tienen los mismos discursos cuando se refieren a la comida, las formas de vestir o sus costumbres. Por su parte, en los indígenas hay una diferencia marcada, sobre todo en cuanto a las funciones de cada género: la mujer regularmente se asocia al hogar y al cuidado de la familia, mientras que el hombre se asocia con el campo y el sustento familiar. Sin embargo, actualmente ya muchas mujeres indígenas son dueñas de negocios o trabajan como empleadas en empresas, además de realizar el tradicional empleo en casas particulares.

Respecto a la ocupación, se entrevistó a profesionistas, amas de casa, estudiantes y comerciantes, aunque no se encontraron diferencias patentes en sus discursos en cuanto a su identidad. En el caso de los indígenas, el discurso sí cambió, sobre todo en los jóvenes estudiantes, dado que ellos presentan discursos más elaborados, cuidan su lenguaje y algunos definen su identidad desde sus dinámicas de interacción con grupos secundarios.

En relación con el idioma, los coletos se niegan a aprender un idioma indígena porque señalan que son los indígenas los que tienen la obligación de aprender español, dado que ellos, dicen, fueron quienes llegaron a la ciudad. En cuanto a los indígenas entrevistados, todos hablan español y señalan que les gusta porque de esa manera se sienten menos discriminados y, sobre todo, tienen una herramienta para defenderse de los insultos de los mestizos, situación que sus padres o abuelos no pudieron afrontar porque no entendían español. Mientras el coleto vive su identidad y la reconstruye como símbolo de orgullo, los símbolos de la identidad indígena son objeto de burla y rechazo por parte de los mestizos. El

lenguaje, dice Eduardo Galeano, "no es una señal de identidad, sino una marca de maldición, no distingue, sino delata, no incluye, excluye, no integra, segrega" (2006: 87).

En cuanto a las familias indígenas que viven en la ciudad, puede señalarse que se vieron en la necesidad de generar mecanismos de adaptación al nuevo contexto al que llegaron. La solidaridad ha constituido el eje fundamental para asegurar la supervivencia económica, política, social y cultural de los indígenas en San Cristóbal. La familia se ha consolidado como uno de los principales mecanismos de transmisión de las normas y valores necesarios para la interacción social, además de encargarse de dar continuidad a sus costumbres y tradiciones.

Por lo anterior, la continuidad étnica se ha conservado, entre otras cosas gracias al papel preponderante que ha desempeñado la familia como una de las instituciones comunitarias centrales encargadas de la reproducción social. De esta manera, el estudio de la familia es fundamental para detectar los mecanismos que permiten la reproducción de la identidad, ya que esta institución es la encargada de transmitir a los menores el universo simbólico de referencia y, por lo tanto, su noción de pertenencia a un grupo.

Si bien es claro que tanto las familias indígenas como las mestizas cumplen con muchas de las funciones básicas como institución social, y de esta forma contribuyen a la formación y reproducción de los procesos identitarios de sus miembros, también es cierto que la sociedad, con muchas de sus agencias culturales, contribuye a la transformación de los individuos. La escuela, la iglesia, los amigos, los medios de comunicación o el Estado mismo son agentes de cambio en el proceso de formación y transformación de las identidades o de sus resignificaciones.

Por otra parte, en lo que respecta a las relaciones entre indígenas y mestizos en la ciudad, puede señalarse que han sido relaciones forzosas, conflictivas y contrastantes, aunque también las hay armoniosas, de compadrazgo, de amistad, de intercambio y comerciales. Así, algunos mestizos, aunque son una minoría, han establecido alianzas comerciales y matrimoniales con los indígenas, pero es importante observar que en estos matrimonios frecuentemente algún cónyuge es de otra ciudad o estado, incluso extranjeros.

El mercado público es el lugar donde se pueden observar con mayor frecuencia relaciones de compadrazgo, pero en estas relaciones la persona mestiza es siempre el padrino o madrina; no se encontró a ningún indígena que haya apadrinado a algún mestizo. Es esta situación la que muchas veces utilizan los mestizos como justificación para señalar que, si no se llevaran con los indígenas, no serían padrinos de sus hijos. De este modo, se refuerza el sistema de superioridad y dominación, sin reciprocidad plena.

El problema del racismo como fenómeno social ha existido no sólo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sino en todo el país, dado que es muy difícil el reconocimiento pleno del otro. Algunos problemas sociales se han suscitado a raíz de no reconocer que existe una diversidad de culturas y que todos los individuos podemos convivir en todos los espacios siempre y cuando se reconozca la existencia del otro, se respete la diferencia de culturas y se acepte que debe existir igualdad de hecho y de derecho para todos los individuos.

En general, no puede concluirse que todos los coletos sean racistas, como no existe un país o una ciudad o una comunidad en la que todos sus miembros sean racistas. Existe gente racista y gente que no lo es. El racismo en todas sus manifestaciones se ha presentado en la ciudad de San Cristóbal como lo contrario al reconocimiento, al respeto y a la valoración del otro, porque en muchos casos el racismo es una respuesta racional para defender privilegios sociales, económicos, políticos y culturales, frente a aquellos a los que se considera inferiores y a los que se suele culpar de las situaciones negativas que se presentan.

Finalmente, analizar las prácticas y los discursos racistas en la familia como fuente de identidad me ha permitido esbozar algunas propuestas que pudieran en alguna medida, si no erradicar, cuando menos incidir en el cambio de las prácticas de racismo en la ciudad.

- Debemos dejar de hablar de razas para hablar de género humano y comprender que el racismo no es simplemente una situación de diferencias biológicas.
- La lucha contra el racismo debe comenzar en casa, en el contexto familiar. Se debe enseñar o reforzar en los hijos valores como: la igualdad, la solidaridad, la fraternidad, la tolerancia y el respeto, dado que la enseñanza recibida en casa trasciende en la sociedad. Un niño o niña que crezca en un medio racista tendrá grandes posibilidades de repetir el comportamiento de sus padres.
- La familia debe proveer de modelos positivos a sus hijos que permita a éstos apreciar en los demás las cualidades, no las diferencias.
- Se deben evitar a toda costa las actitudes racistas en contra de cualquier persona, como las burlas, los chistes o las desacreditaciones, dirigidas a los que se consideran una minoría. Debe existir una comprensión cultural de las desigualdades sociales.
- Se deben canalizar en positivo las acciones que se consideran conflictivas y evitar los prejuicios inmediatos. Por tanto, se debe enseñar a los hijos y a la sociedad en general a realizar un análisis de cualquier situación que consideremos conflictiva entre indígenas y mestizos, y valorar el problema, no enjuiciar al otro.
- Debemos dejar de hacer separaciones por cuestiones de identidad dado que la identidad es una construcción social; por tanto, debemos tener claro que todos somos iguales, sin diferencias, o más allá de las diferencias.
- Es necesario crear una conciencia antirracista en los diversos espacios públicos como la escuela y los medios de comunicación.

Por lo anterior, las líneas de investigación que esta propuesta abre deberían ocuparse de un análisis más detallado de las prácticas y discursos racistas en la familia, desde los diferentes niveles socioeconómicos, así como de estudiar los espacios educativos y los medios de comunicación, sin olvidar realizar análisis más profundos de la visión indígena en todos sus contextos.

Referencias bibliográficas

Adams, Richard (1956). *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala.* Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Aguado, Juan Carlos y María Ana Portal (1992). *Identidad, ideología y ritual.* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Aguado Odina, Teresa (2007). *Racismo. Qué es y cómo se afronta*. España, Pearson Educación.

Aguilar López, José María (1992). *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas.* Pamplona, Universidad de Navarra.

Aguilera Portales, Rafael Enrique (2002). "El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Cliford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss" en *Gaceta de Antropología***,** número 18. Granada, España.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica.* México, Instituto Nacional Indigenista.

Angulo Barredo, Jorge (2003). *"Procesos de población y organización social en comunidades indígenas de San Cristóbal"* en *Anuario IEI IX*. Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 63-81.

Allport, G. W. (1954). *La naturaleza del prejuicio.* Cambridge, Addison-Wesley.

Aramoni Calderón, Dolores y Gaspar Morquecho E. (1996). "La otra mejilla… pero armada: El recurso de las armas en manos de expulsados de San Juan Chamula" en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, México, pp. 553-611.

Arellano Sánchez, José y Margarita Santoyo R. (1997). "Racismo y nuevos sujetos sociales en Chiapas. El surgimiento del EZLN" en *Cuadernos. VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 171-184.

Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), (1999) *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

Arendth, Hannah (2002). *Tiempos presentes.* Barcelona, Gedisa.

Arias Sojom, Jacinto (1982). "¿Será mejor que nos hagamos ladinos?" en *América indígena.* Vol. XLII, número.1, enero-marzo, pp.12-18.

Arias Sojom, Jacinto (1998). "El racismo contemporáneo, ¿unidad simbólica del mundo neoliberal?" en *Nación, racismo e identidad.* México, Nuestra Era, pp. 75-87.

Arriola, Aura Marina (2001). *Identidad y racismo en este fin de siglo.* Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Magnaterra.

Artigas, Juan (1991). *La arquitectura de San Cristóbal de Las Casas.* México, Gobierno del Estado de Chiapas/Facultad de Arquitectura-Universidad Nacional Autónoma de México.

Aubry, Andrés (1991). *San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990.* México, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya A. C.

Auge, Marc (1994). *Los no lugares, espacios del anonimato.* Barcelona, Gedisa.

Avendaño, Amado (1994). "Quién patrocina la guerra contra la paz en Chiapas" en periódico *Tiempo*. 22 de marzo. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Ayús Reyes, Ramfis (2007). *La aventura antropológica. Cultura, poder, economía y lenguaje.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Balibar, Etiene e Immanuel Wallerstein (1990). *Raza, nación, clase, las identidades ambiguas.* París, Verso.

Banton, Michael (1999). *Racial Theories.* Cambridge, Cambridge University Press.

Bauman, Zygmut (2005). *Identidad.* Argentina, Editorial Losada.

Barabas, Alicia (2000). "La construcción del indio bárbaro: de la etnografía al indigenismo" en *Revista Alteridades*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-20.

Barcia Zequeira, María del Carmen (2003). "La familia: historia de su historia" en Vera Estrada, Ana (comp.), *La familia y las ciencias sociales.* La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 23-46.

Barbagli, Marzio (1987). "Strutture e relazioni familiari" en *La Storia, Tranfaglia.* N. y M. Firpo (eds.), Vol. III. Turín, UTET.

Barnes, B. (1992). *Acción colectiva.* Londres, Sage.

Barth, Frederick (1977). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México, Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón.* México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.

Brah, Avtar (1994). "Time, Place and Others: Discourses of Race, Nation and Ethnicity" en *Sociology*, Vol. 28, número 3, pp. 805-813.

Ben Jelloun, Tahar (2006). *Papá ¿qué es el racismo?* México, Alfaguara.

Benjamín, Thomas (1995). *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social.* México, Grijalbo.

Berger, Peter y T. Luckmann (1983). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Amorrortu.

Bermúdez H., Luz del Rocío (2011). "¿Categoría étnica? Los coletos y la designación de procesos de identidad social" en *Boletín AFEHC*, número 50, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas Disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action-fi_aff&id-2729 [consultado diciembre de 2011].

Betancourt, Darío (1997). *Bases regionales en la formación de comunas indígenas urbanas en San Cristóbal de Las Casas.* Tesis de Licenciatura. México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Bettelheim, Bruno y Janowitz, Morris (1981). *Cambio social y prejuicio.* México, Fondo de Cultura Económica.

Billig, Michael (1984). "Racismo, prejuicios y discriminación" en Serge Moscovici, *Psicología social. Pensamiento y vida social. Psicología y problemas sociales.* España, Paidós, pp. 575-600.

Blumer, Herbert (1969). *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método.* Nueva Jersey, Prentice Hall.

Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada.* México, Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo (2004). "Sobre la ideología del mestizaje (o cómo el Garcilaso Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)" en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.) *Decadencia y auge de las identidades.* México, Plaza y Valdés, pp. 249-288.

Bourdieu, Pierre y J. C. Passeron (1970). *La reproducción.* Barcelona, Laia.
Bourdieu, Pierre y J.C. Passeron (1972). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* Barcelona, Laia.
Bruner, Jerome (2002). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Burguete Estrada, Manuel (1998). *Los mercados de San Cristóbal, Merposur: el último del siglo XX.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, H. Ayuntamiento Municipal de San Cristóbal de Las Casas 1996-1998.
Burguete Estrada, Manuel (2004). *¿Qué es un coleto? La extraña biografía de un capitán fundador.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, s.e.
Calveiro, Pilar (2005). *Familia y poder.* Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
Camacho, Dolores, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (coord.) (2007). *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las Ciencias Sociales.* México, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
Candau, Joel (1998). *Memoria e identidad.* Buenos Aires, Ediciones Sol.
Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.
Carrillo Trueba, César (2009). *El racismo en México. Una visión sintética.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Casaús Arzú, Marta Elena (1999). "La metamorfosis del racismo en la Élite de poder en Guatemala" en Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, pp. 47-92.
Casaús Arzú, Marta Elena (2002). *La metamorfosis del racismo.* Guatemala, Chulsamaj.
Casaús Arzú, Marta Elena (2007). *Guatemala: linaje y racismo.* Costa Rica, El Colegio de México/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
Casares, Julio (1982). *Diccionario ideológico de la lengua española.* Barcelona, Gustavo Gil.
Castellanos, Rosario (1962). *Oficio de tinieblas*. México, Planeta.
Castellanos, Rosario (2005). *Ciudad Real.* México, Punto de Lectura.
Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval (coords.) (1998). *Nación, racismo e identidad.* México, Nuestro Tiempo.
Castellanos Guerrero, Alicia (1988). *Notas sobre la identidad étnica en la región tzotzil tzeltal de Los Altos de Chiapas.* México, Universidad Autónoma Metropolitana.
Castellanos Guerrero, Alicia (coord.) (2003). *Imágenes del racismo en México.* México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
Castells, Manuel (1999). *La era de la información: el poder de la identidad.* México, Siglo XXI.
Castoriadis, Cornelius (1985). "Reflexiones en torno al racismo. Racismo y mestizaje" en *Debate Feminista.* Número 24, año 12, octubre, pp. 221-259.
Cisneros, Isidro H. (2004). *Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia de los derechos colectivos.* México, Comisión de Derechos Humanos.
Colby, Benjamín N. y Pierre L. Van Den Berghe (1992). "Relaciones étnicas en el sureste de México" en Evon Z. Vogt. (ed.) *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
Colino, César (2009). "Racismo" en Román Reyes (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales.* Madrid-México, Plaza y Valdés.

Cooley, Charles Horton (1902). *Human Nature and Social Order.* Nueva York, Charles Scribners Sons.

Corcuff, Philippe (1998). "Algunas oposiciones clásicas de las ciencias sociales" en *Las nuevas sociologías.* Madrid, Alianza, pp. 11-22.

Cohn, Gabriel (2002). "Ideología" en Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura.* Argentina, Paidós.

CONAPO (s.f.). *Proyección de población 1995-2030*. México, CONAPO.

Crowley, John (1993). "Etnicidad, nación y contrato social" en Taguieff, André (comp.), *Teorías del nacionalismo.* Barcelona, Paidós, pp. 257-269.

Cruz Salazar, Tania (2006). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas.* Tesis doctoral, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Chacón Jiménez, Francisco (2003). "Pluralidad de los estudios sobre familia" en Vera Estrada, Ana (comp.), *La familia y las ciencias sociales.* Cuba, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 11-20.

Chinoy, Ely (1980). *La sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica.

Chihu, Aquiles (2002). *Sociología de la identidad.* México, Porrúa.

De la Fuente, Julio (1990). *Relaciones interétnicas.* México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

De La Torre Molina, Carolina (2003). "Identidad e identidades. A propósito de la familia" en Vera Estrada, Ana (comp.), *La familia y las ciencias sociales.* La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 105-119.

Delgado, Manuel (1992). *El animal público.* Barcelona, Anagrama.

Delgado, Margarita (1993). "Cambios recientes en el proceso de formación familiar" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas.* Número 64, pp. 123-154. Disponible en: http//www.reis.cis.es/REIS/pdf/-064.pdf [consultado en octubre de 2010].

De Vos, Jan (1986). *San Cristóbal, ciudad colonial.* México, INAH/Editorial Fray Bartolomé de Las Casas.

De Vos, Jan (1985). *La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapaneca, 1524-1534.* México, Katún.

Díaz-Polanco, Héctor (1985). *La cuestión étnico-nacional.* México, Línea.

Díaz-Polanco, Héctor (1992). *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios.* México, Siglo XXI.

Dieterich, Heinz (2000). *Identidad nacional y globalización: la tercera vía crisis en las ciencias sociales.* México, Nuestro Tiempo.

Dubet, F. (1989). "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto" en *Estudios Sociológicos*, Vol. VII, número 21, septiembre-diciembre.

Durkheim, Emilio (2001). *Educación y sociología.* México, Ediciones Coyoacan.

Eco, Umberto (1999). "Preámbulo. ¿Sólo puede constituirse el futuro sobre la memoria del pasado?" en Barret-Ducrocq, Francoise (dir.,) *¿Por qué recordar?* Barcelona, Granica, pp. 183-186.

Eguiluz, Luz de Lourdes (2003). *Dinámica de la familia.* México, Pax México.

Elías, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos.* Barcelona, Península Ideas.

Erickson, Eric H. (1997). *Sociedad y adolescencia.* México, Siglo XXI.

Esteinou, Rosario (1996). *Familias de sectores medios: perfiles organizativos y socioculturales.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Esteinou, Rosario (1999). “Fragilidad y recomposición de las relaciones familiares” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Número 2, otoño. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 11-26.

Estrada, L. (2003). *El ciclo vital de la familia.* México, Grijalbo.

Estrada Martínez, Rosa Isabel (2009). *Indígenas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.* México, Groppe.

Estrada Martínez, Rosa Isabel (1995). *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas y los derechos humanos.* México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Favre, Henry (1981). “El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas” en *Revista Mexicana de Sociología.* Vol. 48, número 3, julio-septiembre, pp. 161-196.

Fanon, Franz (1994) *Los condenados de la tierra.* México, Fondo de Cultura Económica.

Fernández Christlieb, Pablo (2002). “Psicología colectiva e historia y memoria” en Flores, Fátima (coord.), *Senderos del pensamiento social.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 37-52.

Flaquer, Lluis (1998). *El destino de la familia.* Barcelona, Ariel.

Florescano, Enrique (1996). *Etnia, Estado y Nación.* México, Taurus.

Fossaert, Robert (1983). *Las estructuras ideológicas.* París, Seuil.

Foucault, Michel (1997). *Genealogía del racismo.* Madrid, La Piqueta.

Franco P., Víctor (1995). “Conflictos de normas en las relaciones parentales en las culturas indígenas” en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (comps.), *Pueblos indígenas ante el derecho.* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Freyermut Enciso, Graciela (2000). *Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad.* Tesis doctoral. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fromm, Erich (1964). *El corazón del hombre.* México, Fondo de Cultura Económica.

Funes, Patricia y Waldo Ansaldi (1991). “Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana”, ponencia presentada en las *Terceras Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia de Universidades Nacionales*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 11-13 de septiembre de 1991.

Galeano, Eduardo (2006). *Ser como ellos y otros artículos.* España, Siglo XXI.

Gall, Olivia (1998). *“Los elementos estructurales del racismo en Chiapas”* en Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval (coord.), *Nación, racismo e identidad.* México, Nuestro Tiempo, pp. 143-190.

Gall, Olivia (2004). “Identidad, exclusión y racismo. Reflexiones teóricas y sobre México” en *Revista Mexicana de Sociología.* Año 66, número 2, abril-junio, pp. 221-259.

García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía,* Vol. II. México, Era.

García-Gual, Carlos (1992). *“La visión de los otros en la antigüedad clásica”* en León Portilla, M. *et al.* (ed.), *De palabra y obra del nuevo mundo.* Vol. I. Madrid, Siglo XXI.

García Martínez, Bernardo (1994). *Historia general de México.* México, El Colegio de México.

Garduño Ruiz, Everardo (2010). “Multiculturalismo, prejuicio y discriminación. Baja California: una historia de xenofobia y exclusión” en Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez Ibáñez (coords.), *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos.* México y Arizona, Universidad Autónoma de Baja California/Centro de Investigaciones Culturales-Museo, /Arizona State University.

Gamio, Manuel (1948). *Consideraciones sobre el problema indígena.* México, Instituto Nacional Indigenista.
Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
Giddens, Anthony (2010). *Sociología.* 6ª edición. Madrid, Alianza Editorial.
Gimeno Giménez, Leonor (2004). *La psicosociología del racismo en España.* Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
Giménez, Gilberto (2004). "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades.* México, Plaza y Valdés, pp. 45-78.
Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.) (1998). *Diccionario de sociología.* Madrid, Alianza Editorial.
Gobineau, Joseph Arthur, Conde de (1973). *Escritos políticos.* México, Extemporáneos.
Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
Gómez Izquierdo José Jorge (coord.) (2005). *Los caminos del racismo en México.* México, Plaza y Valdés.
Gómez Lara, Horacio, (2011) *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en los Altos de Chiapas.* México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Juan Pablos.
González Ponciano, Jorge Ramón (1999). "Esas sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)" en Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, pp. 15-46.
González Ponciano, Jorge Ramón (2007). "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala" en Gall, Olivia (coord.), *Racismo, mestizaje, modernidad: visiones desde latitudes diversas.* México. Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 167-194.
Grignon, Claude y J. C. Passeron (1991). "Lo culto y lo popular, miserabilismo y populismo" en *Sociología y literatura.* Buenos Aires, Nueva Visión.
Gutiérrez Gutiérrez, José Antonio (1996). *Infundios contra San Cristóbal de Las Casas.* México, Porrúa/ Fundación Chiapaneca Colosio.
Habermas, Jürgen (1989). *Identidades nacionales y posnacionales.* Madrid, Tecnos.
Habermas, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos.* Madrid, Cátedra.
Habermas, Jürgen (2005). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* Barcelona, Gustavo Gili.
Hale, Charles R. (1999). "El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala" en Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.* Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, pp. 273-304.
Hall, Stuart (2003). "Introducción: ¿quién necesita identidad?" en Stuart Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires, Amorrortu, pp.13-39.
Henríquez, Elio (2011). "Ocupan indígenas mercado recién inaugurado en Chiapas" en *La Jornada,* lunes 10 de octubre. México.

Horton, Paul. B. y Chester L. Hunt (1998). *Sociología.* México, McGraw-Hill.
Husserl, Edmund Gustav (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid, Alianza Editorial.
Hvostoff, Sophie (2004). "Indios y coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas" en Pérez Ruiz, Mayra Lorena (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas.* México, Instituto Nacional de Antropología, pp. 297-320.
INEGI (2000). *Chiapas. XII Censo General de Población y Vivienda. Resultados Definitivos*. México, INEGI.
Íñiguez Rueda, Lupicinio (ed.) (2006). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales.* Barcelona, UOC.
Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria.* Madrid, Siglo XXI.
Johnston, Hank, Enrique Laraña y Joseph Gunsfield (1994). "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales" en Laraña y Gunsfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 22-69.
Joseph, Isaac (1999). *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de acción.* Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
Laraña, E. y Gunsfield J. (1994). *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad.* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
Lefebvre, Henry (1971). *La producción del espacio.* París, Anthropos.
Leñero Otero, Luis (1968). *Investigaciones de la familia en México.* México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales.
León Portilla, Miguel *et al* (eds.) (1992). *De palabra y obra del nuevo mundo.* Vol. I. Madrid, Siglo XXI.
Lofland, L.H. (1998). *The Public Realm. Exploring the City´s Quintessential Social Territory.* Nueva York, Aldine Gruyter.
Lofland, J. y Lofland, L. H. (1995). *Análisis social cualitativo.* California, Belmont.
Lomnitz, Claudio (2002). "Identidad" en Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura.* Buenos Aires, Paidós.
López Beltrán, Clara (2008). *Alianzas familiares, élites, género y negocios en la paz, Siglo XVII.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
Maalouf, Amin (1998). *Identidades asesinas.* España, Alianza Editorial.
Mandujano, René G. (2011). "Con el programa observador ciudadano no se podrá abatir al ambulantaje, devora la ciudad desde 1780" en *Periódico D.,* 27 de febrero de 2011. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Mannheim, Karl (1987). *Ideología y utopía.* México, Fondo de Cultura Económica.
Marinas, José Miguel (2007). *La escucha en la historia oral.* Madrid, Editorial Síntesis.
Markman, Sydney David (1990). *San Cristóbal de Las Casas.* México, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas.
Mayorga Mayorga, Francisco (2000). *Recetario popular coleto. Cocina indígena popular.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society: from a Stand Point of Social Behaviourist.* Chicago, Universidad de Chicago.
Melel Xojobal (2000). *Rumbo a la calle. El trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia.* San Cristóbal de Las Casas, Caridad y Educación Integral.
Melucci, Alberto (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.* México, El Colegio de México.
Memmi, Albert (1993). *Racismo y Odio del otro.* Madrid, Edicusa.

Menéndez, Eduardo L. (1968). “Colonialismo y racismo: introducción al análisis de las teorías racistas en antropología” en *Revista Transformaciones.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 19-46.
Miles, Robert (1993). *Racismo.* Londres, MacMillan.
Minuchin, Salvador (1980). *Familias y terapia familiar.* Madrid, Gedisa.
Morales, José Francisco (2002). “La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa” en *Estudios Sociológicos.* Número 34. México, El Colegio de México, pp. 62-93.
Mörner, Magnus (1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina.* Buenos Aires, Paidós.
Moscovici, Serge (1985). *Psicología social I. Influencia y cambios de actitudes. Individuos y grupos.* Barcelona, Paidós.
Morin, Edgar (1980). *Introducción al pensamiento complejo.* España, Gedisa.
Morquecho, Gaspar (1992). *Los indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas, ORIACH*. Tesis de licenciatura. México, Universidad Autónoma de Chiapas.
Morquecho, Gaspar (2002). *San Cristóbal “huele a indio”. De racismos.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Ediciones Pirata.
Muratorio, Blanca (1994). *Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX.* Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
Navarro Smith, Alejandra (2005). *Structural Racism and the Indigenous Struggle for Land, Justice and Autonomy in Chiapas, Mexico.* México, Centro de Investigaciones Culturales.
Navarro Smith, Alejandra (2007). “Los indígenas no hablan ‘bien’. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México” en *Culturales*. Vol. III, número 5, enero-junio pp 105-134. Mexicali, CIC-Museo/Universidad Autónoma de Baja California. Disponible en: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=69430505&iCveNum=6679 [consultado el 16 de octubre de 2012].
Navarro Smith, Alejandra (2012). “Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá” en *Revista Chilena de Antropología Visual*. Número 20, diciembre. pp. 79-105.
Navarro Smith, Alejandra y Carlos Vélez Ibáñez (coords.) (2010). *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos.* México y Arizona, Universidad Autónoma de Baja California/Centro de Investigaciones culturales-Museo/Arizona State University.
Ojeda, Norma y Raúl González (1992). “Niveles y tendencias del divorcio y la separación en el norte de México” en *Frontera Norte*, vol. 4 núm. 7, enero-junio, pp. 157-177.
Olivera, Mercedes (coord.) (2004). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas.* Vol. I. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas.
Palacios, Jesús y María, Rodrigo (2001). “La familia como contexto de desarrollo humano” en María, Rodrigo y Jesús Palacios (coords.), *Familia y desarrollo humano.* Madrid, Alianza, pp. 25-44.
Paniagua, Flavio Antonio (1976). *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas.* Chiapas, s.e..
Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo (2004). “Indios y ladinos en una ciudad multicultural” en *Anuario IEI X.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 145-171.
Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo (2005). *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas.

Paris Pombo, María Dolores (1998). "Las relaciones entre indios y ladinos en los relatos de Rosario Castellanos" en Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad.* México, Nuestro tiempo, pp. 191-208.

Paris Pombo, María Dolores (2003). "Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano" en *Imágenes del racismo en México.* México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, pp. 143-179.

Parsons, T. (1955). *The Family Socialization and Interaction Process.* Londres, Free Press.

Pérez-Agote, Alfonso (1986). "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología" en *Revista de Occidente*, número 56. pp. 76-90.

Pérez Duarte, Alicia (2007). *Derecho de familia.* México, Fondo de Cultura Económica.

Pérez Martínez, Herón (1997). *Refrán viejo nunca miente. Refranero mexicano.* México, El Colegio de Michoacán.

Pettigrew, T. F. y R.W. Meertens (1995). "Prejuicio sutil y manifiesto en el oeste de Europa" en *Revista Europea de Psicología Social.* Número 25, pp. 57-75.

Pineda, Francisco (2003). "La representación de 'indígena'. Formaciones imaginarias del racismo en la prensa" en *Imágenes del racismo en México.* México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés. pp. 229-313.

Pineda, Vicente (1986). *Sublevaciones indígenas en Chiapas, gramática y diccionario tzeltal.* México, Instituto Nacional Indigenista.

Pintos, José Luis (1990). *La ambigüedad del espacio urbano. Las fronteras de los saberes.* Madrid, Akal.

Pitarch Ramón, Pedro (2004). "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas" en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp. 237-250.

Pozas, Ricardo y Pozas, Isabel H. de (2006). *Los indios en las clases sociales de México.* México, Siglo XXI.

Prats Gil, Enric (2003). "La familia como escenario para transgredir el racismo" en *Estudios sobre Educación*. Número 4 pp. 131-139 [en línea]. Disponible en: http//hdl.handle.net/10171/8430 [consultado el 12 de septiembre de 2010].

Quijano, Aníbal (1993). "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento.* Lima, Amauta.

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: www//http://ninliotevavirtual.clacso.org/ar/libros/lander/Quijano.rtf [consultado el 10 de septiembre de 2010].

Quintero, Óscar (2010). "Racismo, algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales"en Hoffmann, Odile y Óscar Quintero (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas.* México, Proyecto AFRODESC/EURESCL, pp. 4-20.

Rabell Romero, Cecilia (coord.) (2009). *Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica.* México, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de México.

Ramos, Ramón (1989). "La memoria colectiva" en *Revista de Occidente.* Núm. 100, septiembre. pp. 63-81.

Remesal, Fray Antonio de (1988). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala.* 2 vols. México, Porrúa.

Reyes, Román (2009). *Diccionario crítico de ciencias sociales.* Madrid-México, Plaza y Valdés.
Ricoeur, Paul (2001). *Ideología y utopía.* España, Gedisa.
Rivera J. Héctor (1994). "En Chiapas coincide lo indígena con la pobreza" en *Proceso,* Núm. 898, 17 de enero de 1994.
Roussel, Louis (1987). *El futuro de la familia.* París, Ediciones Odile Jacob.
Rus, Diana, (1997). *Mujeres de tierra fría. Conversaciones con las coletas.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
Rus, Jan (2004). "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869" en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia.* México, Universidad Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp. 145-174.
Rus, Jan (2009). "La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas" en Estrada Saavedra, Marco (ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudio sobre economía, sociedad y política.* México, El Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados LX Legislatura, pp. 169-219.
Sagrera, Martín (1998). *Los racismos en la Américas. Una interpretación histórica.* Madrid, IEPALA.
Said, Edward (2001). "Cultura, identidad e historia" en Shöeder, Gerhart y Helga Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 7-11.
Salles, Vania (2004). "Las Familias, las culturas, las identidades" en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades.* México, Plaza y Valdés, pp. 249-288.
Sen, Amartya (2001). "La otra gente. Más allá de la identidad" en *Letras libres.* Octubre, año III, núm. 34, México. pp. 12-20.
Smelser, Neil J. (1994). "Teorías sociológicas" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales.* Núm. 139, México, UNESCO, pp. 9-23.
Sulca Báez, Edgar (1996). *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas,* México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
Sulca Báez, Édgar (1992). "Notas para una aproximación de la teoría de la identidad" en *Antología básica de Identidad étnica y educación indígena.* México, SEP. pp. 9-23.
Taguieff, Pierre A. (1992). "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo" en J. P. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración.* París, Donosita, pp. 31-52.
Taguieff, Pierre A., (1998). *El color de la sangre. Doctrinas racistas a la francesa.* París, La Découverte.
Tajfel, Henri, (1984). *Grupos humanos y categorías sociales.* Barcelona, Herder.
Tajfel, Henri (1983). "Psicología social y proceso social" en Torregosa y Sarabia, B. (ed.), *Perspectivas y contextos de las psicología social.* Barcelona, Editorial Hispano Europa, pp. 177-215.
Tello Díaz, Carlos (2006). *La rebelión de las Cañadas: origen y ascenso del EZLN.* México, Booket.
Thompson, John B. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación.* México, Universidad Autónoma Metropolitana.
Todorov, Tzvetan (2007). *Nosotros y los otros.* México, Siglo XXI.
Torregrosa, J. R. (1983). *Perspectivas y contextos de la psicología social.* Barcelona, Editorial Hispano-Europea.
Tylor, Charles (2000). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna.* Barcelona, Paidós.
Tylor, Edward B. (1975) "La ciencia de la cultura" en Khan, J. S. (comp.) *El concepto de la cultura.* Barcelona, Anagrama.
Ugarteche, Oscar (1998) *La arqueología de la modernidad.* Lima, DESCO.

Urías Horcasitas, Beatriz (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950).* México, Tusquets.

Valenzuela Arce, José Manuel (1998). *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo.* México, El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

Valenzuela Arce, José Manuel (2004). "Identidades culturales: comunidades imaginarias y contingentes" en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades.* México, Plaza y Valdez, pp. 97-120.

Valdivia Sánchez, Carmen (2008). *La familia: conceptos, cambios y nuevos modelos.* La Revue du Redif. Vol. 1 pp. 15-22. [en línea]. Disponible en: http://www.upcomillas.es/redif/revista/Deusto.pdf [consultado en agosto 2011].

Van Dijk, Teun A. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina.* España, Gedisa.

Van Dijk, Teun A. (2003). *Racismo y discurso de las élites.* España, Gedisa.

Van Dijk, Teun A. (comp.). (2007) *Racismo y discurso en América Latina*. España, Gedisa.

Van Dijk, Teun A. (2009). *Discurso y poder.* España, Gedisa.

Vázquez, Félix (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario.* Barcelona, Paidós.

Vázquez León, Luis (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Villoro, Luis (1994). "Sobre identidad de los pueblos" en Olivé, León y Fernando Salmerón (eds.) *La identidad personal y la colectiva.* México, UNAM.

Viqueira, Juan Pedro (2002). *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades.* México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/Tusquets.

Viqueira, Juan Pedro (2004). "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712"en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia.* México, Universidad Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 103-143.

Viqueira, Juan Pedro (2004). "Los Altos de Chiapas: una introducción general" en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia.* México, Universidad Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 219-236.

Viqueira, Juan Pedro (2008). "Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: un esbozo de historia demográfica de larga duración" en Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar (coords.), *Migraciones en el sur de México y Centroamérica.* México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Porrúa.

Wall, R. (ed.) (1983). *Historia de la familia en Europa.* Cambridge, Cambridge University Press.

Warman, Arturo (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio.* México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1973). *Ensayos de metodología sociológica.* Buenos Aires, Porrúa.

Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo.* España, Paidós.

Wieviorka, Michel (1994). *Racismo y exclusión, estudios sociológicos*. Vol. XII, núm. 34, enero-abril. México, El Colegio de México, pp. 37-48.

Yáñez, Sonia (2004). "Producción, reproducción y orden de género" en Todaro, Rosalba y Sonia Yáñez (eds.), *El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género.* Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer.

Yazbeck, María Carmelita (2010). "Servicio social y pobreza" en *Katálysis* [en línea]. Vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, pp.153-161. Brasil, Universidad Federal de Santa Catarina. Disponible en: http://redalyc.cuamex.mx/src/inicio/artpdfred.jsp [consultado en febrero de 2011].
Zanfrini, Laura (2004). *La convivencia interétnica.* México, Alianza Editorial.
Zea, Leopoldo (1982). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México.* México, Porrúa.

Archivos consultados

Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Sobre la autora

Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez es socióloga egresada de la Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales Campus III. Cursó la maestría y el doctorado en ciencias sociales y humanísticas en el Centro de Estudios de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Actualmente es docente de asignatura de la carrera de sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Campus III de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Ha dirigido diversos proyectos de investigación en las áreas de sociología y educación, principalmente en temas de racismo, identidad y familia.

Correo electrónico: m-gutierrez-n@hotmail.com

Sobre la Colección Thesis

Tras la investigación, la segunda tarea sustantiva del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas es la formación de docentes e investigadores en el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Desde el año 2002, cuando inició el primer programa de posgrado en el CESMECA, hasta la actualidad, con los programas de maestría y doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, se han titulado en este centro de estudios más de cincuenta maestros y doctores cuyos trabajos de tesis han tenido como objetivo fundamental ofrecer un aporte a la investigación social y humanística de México, particularmente de la región sureste, y de Centromérica.

La Colección THESIS surge como una muestra del interés que el CESMECA tiene en impulsar las carreras académicas de sus egresados y en ella se desea hacer un reconocimiento explícito a los maestros y doctores que se distinguieron por haber realizado un trabajo de calidad que ameritaba su publicación de acuerdo con la recomendación de los integrantes del jurado examinador.

Con esta colección se espera también difundir resultados de investigación que pueden ofrecer respuestas para contribuir a la solución de problemáticas sociales contemporáneas.